المركز القومى للترجمة

كتاب النفس

لأرسطوطاليس



ميراث الترجمة

ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى
مراجعة: الأب چورچ شحاتة قنواتى
تصدير ودراسة: مصطفى النشار

1711/2
الطبعة الثانية

كتاب النفس

لأرسطوطاليس

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف : جابر عصفور

إشراف : شكرى مجاهد

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة : مصطفى لبيب

- العدد: 1711/2
- كتاب النفس
- أرسطوطاليس
- أحمد فؤاد الأهوانى
- الأب جورج شحاتة قنواتى
- مصطفى النشار
- الطبعة الثانية 2015

هذه ترجمة كتاب:

On the Soul
By: Aristotle

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

كتاب النفس

لأرسطوطاليس

تـرجـمــــــة : أحمد فؤاد الأهوانى

مــراجـعــــة : الأب چورج شحاتة قنواتى

تصدير ودراسة : مصطفى النشار

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أرسطوطاليس؛ ٣٨٤-٣٢٢ ق.م.
كتاب النفس لأرسطوطاليس/ ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني.
مراجعة: چورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة: مصطفى النشار
ط٢ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٢٠٤ ص؛ ٢٤ سم
١ - علم النفس
(أ) الأهواني، أحمد فؤاد (مترجم)
(ب) قنواتي، چورج شحاتة (مراجع)
(جـ) النشار، مصطفى (تصدير ودراسة)
(د) العنوان ١٥٠

رقم الإيداع ٢٠١١/٥٤٤٨
الترقيم الدولي I.S.B.N 978-977-704-520-9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

تصـــدير

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة فريدة! فقد اقتسم هو وأستاذه أفلاطون التأثير على التاريخ الفلسفى اللاحق عليهما وقد بلغت الفلسفة اليونانية ذروة نضجها وتكاملها معه؛ ففى إطار مذهبه الفلسفى، وما أسسه من علوم استوعب كل التراث الفلسفى السابق، وأضاف عليه، وجدد فيه لدرجة جعلت الفلاسفة والعلماء يدورون فى فلك مذهبه شرحًا وتعليقًا وتحليلاً وفهمًا لأكثر من عشرين قرنًا تالية.

أولاً - حياته وتطوره الفكرى:

ولد أرسطو Aristotle بن نيقوماخوس Nicomachus عام ٣٨٤ ق.م. فى مدينة اسطاغيرا Stagira وهى إحدى المدن الأيونية. وقد كان والده يعمل طبيبًا للملك أمنتاس الثانى ملك مقدونيا، وقد مكن ذلك أرسطو من أن يقضى شطرًا من طفولته فى البلاط المقدونى بمدينة بيلا Pella، ولا شك أن هذه النشأة قد أثرت كثيرًا فى تكوين أرسطو العقلى، حيث اهتم فيما بعد بالعلوم الطبيعية وخاصة بعلوم الحياة متأثرًا بمهنة والده. كما اهتم بتحليل الشئون السياسية متأثرًا بتلك الفترة التى قضاها فى البلاط المقدونى منذ حداثة سنه.

وقد توفى والده وهو لا يزال صبيًا فتعهده بالرعاية بروكسينوس Proxenus وأرسله إلى أثينا ليكمل تعليمه، حيث التحق وهو فى سن الثامنة عشرة بأكاديمية أفلاطون، وهنا بدأ ما يمكن أن نطلق عليه (الطور الأكاديمى) من حياته الفكرية، حيث قضى بالأكاديمية حوالى عشرين عامًا ولم يغادرها إلا بعد وفاة أفلاطون.

وبالطبع فقد تتلمذ أرسطو على فلسفة أفلاطون وتلقى التعاليم الأكاديمية عبر أسلوب الحوار الذى كان يفضله أفلاطون. ويرجع لهذا الأسلوب الفضل فى اكتشاف الأستاذ المبكر لنبوغ التلميذ، حيث أطلق عليه "القـرّاء" أى كثير الاطلاع. وكذلك "عقل المدرسة" مما يعنى أن أرسطو كان كثير القراءة والحوار.

وقد ظل أرسطو مخلصًا لتعاليم أستاذه حتى وفاته، والدليل على ذلك تلك المحاورات التى كان يكتبها فى تلك الفترة والتى اتخذت الكثير منها عناوين محاورات أفلاطون مثل "السياسى" و "السوفسطائى" وفى "الشعراء" و"المأدبة" و"منكسينوس" وقد نسج أرسطو فى هذه المحاورات وفى غيرها مما كتب فى هذه المرحلة من حياته على منوال أفلاطون؛ إذ يرجع المؤرخون أن تلك المحاورات كانت فى مجملها ذات صبغة أفلاطونية خالصة. وعلى سبيل المثال فقد دافع أرسطو فى محاورة "أوديموس" عن خلود النفس عن طريق فكرة التذكر بنفس الطريقة التى استخدمها أفلاطون فى البرهنة على خلود النفس فى محاورة "فيدون"، رغم أنه كما نعلم من مؤلفاته التالية لم يكن يؤمن بخلود النفس.

وقد بدأت المرحلة الثانية من حياة أرسطو عقب وفاة أفلاطون حوالى عام ٣٤٨-٣٤٧ ق.م، تلك المرحلة التى يطلق عليها المؤرخون طور "التنقل" حيث غادر أرسطو أثينا متجهًا بصحبة صديقه أكسينوقراط إلى آسيا الصغرى وكان ذلك فى أغلب الظن نتيجة لخلافهما الفكرى مع أسبوسيبوس الذى ولاه أفلاطون رئاسة المدرسة من بعده.

وقد قصد أرسطو مدينة أترنوس أو أسوس، وهناك رحب به هرمياس تلميذ أفلاطون، الذى أصبح حاكمًا لتلك المدينة وأسس ما يشبه دائرة مصغرة أو فرعًا للأكاديمية الأفلاطونية. وفى أترنوس تزوج أرسطوبثياس Pythias ابنة أخت هرمياس واستقر لمدة ثلاث سنوات. ويقال إنه تحرك بعدها إلى بلدة ميتلين المجاورة لجزيرة ليسبوس، وربما كان ذلك بدعوة من ثيوفراسطس مواطن تلك المدينة وزميل أرسطو فى الأكاديمية. ويعود اهتمام أرسطو بالبحث فى علم الأحياء والتاريخ الطبيعى إلى تلك الفترة التى قضاها فى أترنوس وميتلين.

وفى تلك الأثناء حوالى عام ٣٤٣-٣٤٢ق.م تلقى أرسطو دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا الذى عرفه صبيًا فى مثل سنه ليكون مربيًا لابنه الإسكندر الذى كان فى حوالى الثالثة عشرة من عمره. ويبدو أن أرسطو قد قبل الدعوة بحماس لأنه من المهم أن يشارك فى تربية حكام المستقبل، كما أنه كان قد اشتاق إلى مدينة بيلا Pella التى شهدت فترة صباه. ولا ندرى بالضبط ما كان يعلمه أرسطو للإسكندر إلا أنه من المرجح، حسب النظام التعليمى الذى كان سائدًا فى بلاد اليونان آنذاك، أنه قرأ معه نصوص الإلياذة، كما ناقش معه واجبات الحاكم وفن الحكم. ويقال إنه كتب له مؤلفًا "عن الملكية" وآخر "عن الاستعمار". والطريف أن المصادر العربية وخاصة كتابات المبشر بن فاتك وابن أبى أصيبعة قد ركزت على تلك الفترة من حياة أرسطو، وتحدثت كثيرًا عن العلاقة بين أرسطو وبين الملك فيليب وابنه الإسكندر، وربما يكون مصدر هذا الاهتمام موروثًا عن اهتمام فلاسفة ومؤلفى الإسكندر بهذه العلاقة.

على أى حال فإن ما يعنينا من هذه العلاقة أنها قد أثرت بلا شك فى تكوين فكر الإسكندر السياسى وإن كان ذلك على ما يبدو بالسلب، حيث كان التلميذ من أنصار الإمبراطوريات الضخمة بينما كان الأستاذ لا يزال من أنصار دولة المدينة. وهذا مما يؤكد أن العلاقة بين الرجلين لم تكن على ما يرام وإن لم تكن على العموم علاقة سيئة تمامًا. فقد استفاد منها أرسطو ذلك الدعم المادى الكبير الذى بلغ حوالى ٨٠٠ تالنت الذى قدمه الإسكندر لمساعدته فى إقامة صرحه التعليمى الكبير فى أثينا، كما استفاد منها الإسكندر حيث تعلم على يد الأستاذ كل القيم والتقاليد والتعاليم اليونانية الأصلية بأسلوب عقلانى صارم، ذلك الأسلوب الذى اشتهر به أرسطو فيما بعد.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة من حياة أرسطو فقد بدأت عقب وفاة الملك فيليب وتولى الإسكندر عرش مقدونيا، حيث عاد أرسطو إلى أثينا فى عام ٣٣٥-٣٣٤ق.م ليبدأ طور الأستاذية فى أطوار حياته الفكرية بتأسيس مدرسته الفلسفية والعلمية المستقلة المعروفة باللوقيون Lyceum. وقد تميزت المدرسة بما جمعه فيها من مئات

المخطوطات والخرائط وعينات الأشياء والكائنات الحية التى أصبحت المادة الخام التى يعد من خلالها محاضراته. وقد تميزت طريقة أرسطو التعليمية بنوعين من الدروس؛ دروس الصباح التى كانت مخصصة لتلاميذه، وكان عادة ما يلقيها عليهم وهو يتمشى كل صباح فى حديقة المدرسة وبين الأشجار ودروس المساء، وكانت تلقى على عامة الناس. وقد كانت موضوعات الدروس الصباحية موضوعات متخصصة فى العلوم النظرية والمجردة مثل المنطق، والطبيعيات، والميتافيزيقا، أما موضوعات الدروس المسائية فكانت فيما يهم جمهور الناس مثل الموضوعات الجدلية والخطابية والسوفسطائية والسياسية.

وقد كتب أرسطو فى أثناء تلك الفترة معظم مؤلفاته العلمية الرصينة، التى لا نزال نقرأها ونعتمد عليها فى دراسة أرسطو حتى الآن.

وظل أرسطو يمارس مهامه العلمية داخل مدرسته تدريسًا وتأليفًا إلى أن توفى الإسكندر عام ٣٢٣ق.م. ولما أحس أن موجة العداء للمقدونيين وأنصارهم بدأت تتزايد بين الأثينيين قرر أن يغادر أثينا تاركًا المدرسة فى يد ثيوافرسطس Theophrastus، واتجه إلى خلقيس Chalcis قائلاً: "أنه لن يسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين"!. وقد مرض هناك ومات فى العام التالى أى فى عام ٣٢٢ق.م. وهو بعد لم يتجاوز الثالثة والستين من عمره(١).

(١) انظر فى تفاصيل حياة أرسطو:

- Chroust A.H.: Aristotle - New light on his life and on some of his lost works. Vol.I, Routledge & Kegan Paul, LONDON 1973.
- ROSS W.D.: Aristotle, Methuen and Co. LTD, London 1971.
- Jaeger W.: Aristotle, translated by Richard Robinson, second ed., Oxford - At the clarendon press 1950.
- Taylor A.E.: Aristotle, Dover Publications, inc., New York 1955.

ثانياً – مؤلفــاته :

ينسب إلى أرسطو حوالى اثنين وتسعين كتابًا تتضمن حسب التصانيف العربية لابن القفطى وابن أبى أصيبعة نقلاً عن تصنيف بطليموس الغريب الذى يُرجح أن أندرونيقوس الرودسى قد أخذ عنه، تتضمن حوالى ألف مقالة. وإن كان بعض هذه الكتب والمقالات إما مفقودة أو مشكوكًا فى صحة نسبتها إلى أرسطو(٢) ويرى روس أنه يمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى ثلاث أقسام؛ أولها: المؤلفات الشعبية التى كتبها لجمهور القراء. وثانيها: المذكرات والملخصات التى جمعها مادة لمؤلفاته العلمية. أما القسم الثالث فهو مؤلفاته العلمية ذاتها(٣) وقد تابعه فى هذا التقسيم كيرفيرد(٤).

وإن كنا نرى مع د. بدوى(٥) ود. فخرى(٦) أنه يمكن قسمتها إلى قسمين رئيسيين: مؤلفات الشباب وهى تلك المؤلفات التى كتب معظمها على هيئة محاورات تابع فيها أستاذه أفلاطون. والمؤلفات العلمية أو المباحث(٧) وهى تلك الكتب التى نعتمد عليها فى فهم وعرض مذهب أرسطو الفلسفى والعلمى فى شتى المجالات. وهذه المؤلفات يمكن تقسيمها إلى خمس مجموعات:

– **المجموعة الأولى :** الكتب المنطقية (وتشمل: المقولات (قاطيغورياس) – العبارة (بارى ارمنياس) – التحليلات الأولى (أنالوطيقا الولى) – التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) – الجدل (طوبيقا) – المغالطات (سوفيسطيقا).

---

(٢) عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ص٣٧، ٣٨.

(4) Kerferd, Art (Aristotle) in "The Encyclopedia of Philosophy, the Macmillan and Free press, New York 1967., P152.

(٥) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعةالثانية ١٩٨٠م.

(٦) د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨م.

(٧) بدوى ص٢٢٨، فخرى ص١٢–١٤.

– **المجموعة الثانية**: الطبيعيات وتشمل مؤلفاته الطبيعية مثل كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي كما كان يسميه العرب)، كتاب السماء، الكون والفساد، في الآثار العلوية Meteorlogics. كما تشمل مؤلفاته في علم النفس مثل كتاب النفس والطبيعيات الصغرى Parva naturalia، وتشمل أبحاثه الصغرى في الظواهر النفسية المختلفة مثل في الحس والمحسوس، في الذكر والتذكير، في النوم، في طول العمر وقصره، في الحياة والموت، في التنفس. كما تشمل المجموعة مؤلفاته في التاريخ الطبيعي (علوم الحياة) في أجزاء الحيوان، وفي تاريخ الحيوان، وفي حركة الحيوان وفي طباع الحيوان.

– **المجموعة الثالثة**: الإلهيات أو ما بعد الطبيعية: وهي تشتمل على مجموعة مقالاته أو كتبه الأربعة عشر في الفلسفة الأولى. وهي المعروفة بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة METAPHYSICS.

– **المجموعة الرابعة**: الأخلاق والسياسة، وهي تشتمل على مؤلفاته الأخلاقية الثلاثة: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الأخلاق إلى أوديموس، الأخلاق الكبرى Magna Moralia، ومؤلفاته السياسية: كتاب الدساتير أو النظم السياسية الذي فقد ولم يكتشف منه إلا إحدى حلقاته المائة وثمان وخمسين وهو دستور أثينا الذي ترجمه د. طه حسين إلى العربية بعنوان "نظام الأثينيين". وكتاب السياسة وهو الكتاب الرئيسي لأرسطو في علم وفلسفة السياسة.

– **المجموعة الخامسة**: الكتب الفنية، وتتضمن كتابيه. في الشعر، وفي الخطابة.

وقد تفاوت أسلوب أرسطو في هذه المؤلفات، حيث تميز أسلوبه في بعضها بالسلاسة والشاعرية والترتيب المنطقي للأفكار، واكتنف الغموض أسلوبه في بعضها الآخر. وهذا التمايز في الأسلوب يرجع إلى أنه قد قصد إلى تأليف بعضها قصداً ونشرها في حياته، أما البعض الآخر فكان عبارة عن مذكرات أو محاضرات لم يتوقف طوال الفترة الأخيرة من حياته عن الإضافة إليها أو التعديل فيها. وفي كل الأحوال فإن أسلوب أرسطو يمتاز بالاتساق المنطقي وترتيب الأفكار ترتيباً علمياً موضوعياً.

ثالثاً - مكانة كتاب النفس بين مؤلفات أرسطو:

يعد كتاب "النفس" لأرسطو واحداً من أهم مؤلفاته على الإطلاق؛ فهو يمثل بالنسبة للفلسفة والعلوم الأرسطية واسطة عقد لها جميعاً، فدراسات أرسطو فى علوم الحياة وعلوم الإنسان تعتمد عليه اعتماداً كبيراً؛ فهو يمثل بالنسبة لعلوم الحياة ما يمثله كتاب "الطبيعة" فى العلوم الطبيعية، فضلاً عن أن نتائج دراسة أرسطو للنفس وقواها قد لعبت الدور الأهم فى فهم طبيعة الإنسان وتميزه عن بقية الأنواع الحيوانية، كما لعبت الدور الأهم فى نظرية المعرفة الأرسطية وبيان قوى الإنسان المعرفية ودور كل واحدة منها، وخاصة الحواس والعقل بشقيه الاستدلالى والحدسى. ولا يمكن إغفال الأثر الكبير لهذا الكتاب على دراسات أرسطو الأخلاقية؛ إذ إن ملكة الأخلاق عند الإنسان ومنبع الفضيلة لديه تبدأ بتحكم القوة العاقلة وتوجيهها لقوى النفس الأخرى، فلا فضيلة لدى الإنسان إلا حينما تنمو القوة العاقلة لديه فتدرك بالحدس المبادئ الأخلاقية التى يمكن بمقتضاها توجيه السلوك الإنسانى نحو الطريق المستقيم، فالفضيلة بشقيها الأخلاقى العملى والتأملى الفلسفى أساسها العقل، فالعقل إذن هو القوة المميزة للإنسان وهو أعلى قوى النفس الإنسانية تأثيراً فى حياته أخلاقية كانت أو سياسية أو معرفية.. إلخ.

وهو ليس بهذه الأهمية فقط فى جوانب فلسفة أرسطو المختلفة الأخرى، بل هو بالقدر نفسه من الأهمية فى مجاله، مجال علم النفس على مدار تاريخ هذا العلم، فقد ظل هذا الكتاب واحداً من أهم المؤلفات فى مجاله حتى القرن التاسع عشر، إلا أنه على حد تعبير مترجمه القدير أ.د. أحمد فؤاد الأهوانى "ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر"، وهو على حد تعبير تريكو "الأساس الذى يعتمد عليه علم النفس الكلاسيكى". وفى اعتقادى الشخصى أنه ربما تضاعفت أهميته فى ضوء علم النفس التجريبى المعاصر، نظراً لأن أرسطو عدَّ دراسة النفس من مباحث العلم الطبيعى، وهذا ما يلحظه القارئ الكريم من النظر إلى قائمة مؤلفات أرسطو السابقة، فقد وضع ضمن المجموعة الثانية، وهى مؤلفات أرسطو الطبيعية. وقد كان من جوانب عبقرية

أرسطو فى دراسته للنفس أنه لم يدرسها مستقلة عن البدن، بل اعتبرها وثيقة الصلة فى كل أحوالها بالبدن وبأحواله. ومن ثم فلا يمكن فى رأيه تفسير أى ظاهرة أو حالة من حالات النفس بدون معرفة أحوال البدن وعلاقتها به؛ وها هو يقول فى الصفحات الأولى من الكتاب "ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعًا من التخيُّل أو لا ينفصل عن التخيُّل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن"(٨).

رابعاً - أثر كتاب النفس فى تاريخ الفلسفة:

والحقيقة أن أهمية هذا الكتاب لا تقتصر على تأثيره فى الدراسات النفسية اللاحقة ولا فى كونه أكثر معاصرة فى توجهه نحو ربط دراسة أحوال النفس بأحوال الجسم من دراسات كثيرة أخرى اتخذت طابعًا نظريًا تأمليًا؛ فأهمية هذا الكتاب تتبدى أكثر من وجهة نظرى فى تلك المناقشات والجدل الذى دار حوله طوال تاريخ الفلسفة اللاحق؛ فقد تعرض أرسطو فيه لقضايا خطيرة منها قضية العلاقة بين النفس والجسم، وقضية العلاقة بين أنواع الكائنات الحية، تلك الأنواع التى تكتسب تميزها وصفاتها المميزة من الوظائف التى تمارسها النفس داخل الجسم، إذ لا يختلف النبات عن الحيوان عن الإنسان إلا بهذه الوظائف. فالنفس فى جوهرها واحدة فى كل هذه الكائنات، ويبدو الاختلاف بينها من أنها تقتصر فى وجودها فى النبات على ممارسة وظائف التغذى والنمو والتوالد، وتضيف عليها فى الحيوان وظيفة الإحساس، ويضاف إلى هذه الوظائف الأربع وظيفة التفكير العقلى فى الإنسان.

وإذا كان الإنسان والحيوان يشتركان فى وظيفة الإحساس والإدراك الحسى، فإنهما يفترقان حينما تبدأ القوة العاقلة فى الإنسان بممارسة وظائفها فى التفكير

---

(٨) كتاب النفس: ك١، ف١، س٥-١٠.

والتأمل. وهنا نصل إلى قضية المعرفة التى تعد من أهم وأخطر قضايا هذا الكتاب، لأن أرسطو نَجح فى إبراز الفرق المعرفى بين الحيوان والإنسان بصورة لم تكن معروفة لدى الفلاسفة السابقين عليه، وخاصة فيما يتعلق بقضية التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية عمومًا وكذلك التمييز لدى الإنسان بين درجات معينة للمعرفة العقلية، فمنها المعرفة العقلية الاستدلالية المبنية على الخبرات الحسية، ومنها المعرفة العقلية الحدسية التى يمارسها العقل بقوته الفاعلة فقط، والتى بفضلها يدرك الإنسان الوجود الإلهى المفارق لهذا العالم المحسوس. ولعل أهم المشكلات التى كان لها تأثير بالغ الأهمية فى التراث الفلسفى بعد أرسطو هى قضية "العقل" ومدى مفارقته للجسم، تلك القضية التى أثيرت من قبل شُرَّاحه، فعلى الرغم من أن تمييزات أرسطو بين قوى مختلفة للعقل كانت ذات أغراض معرفية فى المقام الأول، فقد ركز شراحه من تلاميذه المباشرين حول أغراضه الميتافيزيقية من هذه التمييزات، وأثاروا من خلال هذا التركيز مشكلات شغلتهم كما شغلت شراح أرسطو المتأخرين من فلاسفة العصر الحديث، إذ شغلتهم مشكلة، لعلهم صانعوها، عن العقل الفعال وصلته بالعقل المنفعل، إذ لم يكن فى ذهن أرسطو كل ما كان فى أذهانهم وما أثاروه من مشكلات حينما قال "ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدًا وأزليًا، ومن دون العقل الفعال لا نعقل"(٩).

جاءت هذه العبارة فى كتاب "النفس" ولم يكن فى ذهن أرسطو كل ما أثارته من جدل ظل دائرًا من الإسكندر الأفروديسى حتى الآن، ونحن وإن كنا لا نرى لهذه المناقشات إلا قيمتها التاريخية دون أن يكون لها فائدة واضحة فيما يتعلق بالتفسير الحقيقى للنص، فإننا لا نستطيع أن نتجاهلها دون أن نوضح مدى ابتعاد من خاضوا فيها عن النص الأرسطى ومدى انشغالهم بمشكلات أثاروها فيما بينهم دون سند قوى من النص، فقد أخذوا النص الأرسطى مسوغًا لإضافات عديدة أضافوها عليه، وحملوه معان ميتافيزيقية كالخلود، وهل هو للعقل من النفس أم للعقل ككل أم

---

(٩) أرسطو، النفس: ك٣ – ف٥ – ص٤٣٠ و (٢١–٢٥)، الترجمة العربية ص١١٢–١١٣.

للنفس ككل؟ وهذه تساؤلات لم تكن تمثل محور اهتمام أرسطو، فبؤرة اهتمامه كانت المشكلات المعرفية دون سواها.

والحق أن المفسرين الأوائل من تلاميذ أرسطو المباشرين قداختلفوا منذ البداية حول تفسير العبارة السابقة، التى اختلف حولها فلاسفة العصر الوسيط، ولكن هؤلاء الأوائل لم يخطر على بالهم أنهم يحملون هذه العبارة البسيطة البريئة أكثر مما تحتمل فى نظر أرسطو وفى ذاتها، فلم يستنتجوا منها قط أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة[١٠]، ولكن سرعان ما تطور الأمر لدى الإسكندر الأفروديسى.

(أ) موقف الإسكندر الأفروديسى:

فقد قدم الإسكندر تحليلاً لنظرية العقل الأرسطية، كان السبب فى كل ما دار من جدل حولها طوال العصر الوسيط، حيث أولى هذه المسألة أهمية خاصة. فألف رسالة عن العقل بعنوان "فى العقل Peri nous". وقد ميز فى الرسالة الأولى بين أنواع ثلاثة من العقول؛ العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال[١١].

وبهذا التقسيم ابتعد الإسكندر منذ البداية عن النص الأرسطى، فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التى تضاف إلى العقول، خاصة عبارة العقل الفعال، إذ يتحدث أرسطو عن العقل المنفعل، ولكنه لم يستخدم فعلاً عبارة العقل الفعال كم أكد روس[١٢]، وكان الإسكندر الأفروديسى أول من استخدمها - كما يؤكد كوبلستون - فى شرحه عام ٢٢٠م[١٣].

(١٠) عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين، القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص١-٢.

(١١) نفس، ص٢.

وانظر كذلك مقدمة أحمد فؤاد الأهوانى لتحقيقه لكتاب ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص٣١.

(12) Ross (S.W.d.), Aristole, P.148.

(13) Copleston (F.S.G.), A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A Division of doubleday and Company, inc. Garden- City, New York, 1962, p.71.

فلقد دعى أرسطو هذه القوة من العقل، بالعقل النظرى The theoretical intellect بمعنى العقل التأملى contemplative intellect أو العقل غير المنفعل non passive intellect(١٤) وابتعد الإسكندر الأفروديسى عن هذه المسميات الأرسطية ومضى فى تفسيره بناء على تقسيمه هو للعقل، فنظر إلى العقل الهيولانى على أنه قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم، فهو وظيفة من وظائف النفس، وإذا كانت النفس صورة للجسم فهى فاسدة. وابتكر ما أسماه العقل بالملكة، إذ إن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق، فوصفه بصفتين: أنه يعقل وأنه قنية، أما أنه يعقل فذلك لأن العقل اليهولانى قوة فيجب أن يصبح شيئًا آخر وأن يستفيد، كما لا يتيح له فى هذه الحالات أن يفعل ويعقل، فالعقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهيولانى قبل أن ينفعل بالعقل الفعال، أما العقل الفعال لديه فلا يقف عمله عند حد إلقاء الضوء على المعقولات فينقلها من القوة إلى الفعل بل هو الذى يجرد المعقولات من هيولاها ويجعلها معقولة، ولكى يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولاً، وكيف يكون فاعلاً إذا لم يكن معقولاً؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا فليس لدى الإسكندر ما يقوله فى ذلك إلا أنه ليس جزءًا من أنفسنا ولا قوة من قواها، ولكنه فاعل خارج، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقلها(١٥).

وقد ذهب تيرى Thery إلى أن الإسكندر رغم عدم تصريحه بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والإله شىء واحد، فإنه ما دام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أى خارج العقول الهيولانية المتعددة، فالتفسير المقبول - لما قاله - أن العقل الفعال واحد وهو الله(١٦).

وقد أكد دوهيم Duhem هذا، فقرر أن العقل الفعال عند الإسكندر إلهى، وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلى وصورة مفارقة للمادة(١٧).

---

(14) Dumitriu (A), Op.Cit., p.150.

(١٥) أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص٣٢-٣٦.

(16) Thery (R.P.G), Alexander D'Aphrodise, Belgiqus, 1926 p.31.

(17) Duhem (P.), Le Sesteme du monde, Histoire des Doctrinescosmologique de Platon a Copemic, Tome IV, Paris. 1914. 377.

ولقد اعترض روس Ross على تفسير الإسكندر الأفروديسي عموماً من جانبين مهمين؛ فقد اعترض على الأساس الذى بنى عليه الإسكندر تفسيره حين استخدم عبارة Patheticos nous وربط بينها وبين عبارة Poeticos nous، وظن أن أرسطو يعتقد بأن أحدهما فعال على الآخر، وإن كان هذا التفسير ممكن الصحة فى ذاته، إلا أنه لم يُستنتج مما قاله أرسطو: فالأخير لم يقل إن أحد العقول يفعل فى الآخر، ولكن أن أحدهم يعقل كل الأشياء والآخر يصبح كل الأشياء(١٨)، أما الجانب الثانى الذى اعترض عليه روس فهو يتعلق بوجهة نظر الإسكندر الذى ذكر فيها أن فعل أحد العقول على الآخر ينتج شيئًا ثالثًا، وهذا يصبح فى الواقع عقلاً ثالثًا، وهذا كما أوضحنا لا أصل له فيما يقوله أرسطو؛ فهاتان النقطتان إذن بعُد بهما الإسكندر عن الصواب فى تفسيره لنص أرسطو(١٩).

(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الإسكندر:

جاء ثامسطيوس (٣١٧-٣٨٨م) ليعيب على الإسكندر ابتعاده عن نص أرسطو وتعاليمه، فقد اعترض على نظريته التى تجعل العقل اليهولانى يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانى وتجعله يفسد بفساده، وذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجوداً أزليًا ومفارقًا للمادة مع أنه متوقف على العقل الفعال، ومن البين أنه يفترض العقلين جميعا مفارقين للمادة، إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعاداً عن الامتزاج وأعظم نقاء، أما فى الإنسان فالعقل اليهولانى أقدم تولداً بالزمان، ولكن العقل الفعال هو أول بالطبع والرتبة وليست أولوية العقل الهيولانى بالزمن على الإطلاق بل هى أولوية من جهة الأفراد فقط، لأنه يظهر عندى أو عندك أولاً(٢٠).

(18) Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp.42-43.
(19) Ibid.

(٢٠) أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص٤٠.

ويقول ثامسطيوس "كل شيء مركب من قوة وفعل يختلف فيه الجوهر عن الماهية ويجب أن تكون نفسى متميزة عن ماهيتى، فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل وماهيتى مكونة من العقل بالفعل، أما عن ماهيتى التى هى فى نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس، ماهية النوع الإنسانى فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية من العقل بالفعل، ولذلك لا نقول مع الإسكندر إن العقل الفعال إلهى بل هو ما يميز النوع الإنسانى، العقل الفعال هو نحن جميعًا"(٢١).

والحل الذى يذهب إليه ثامسطيوس فى تعدد العقول الفردية هو فى تشبيه العقل الفعال بالصورة والعقل الهيولانى بالهيولى، فالصورة هى واحدة غير منقسمة عندما تتحد بالمادة وهى وحدة قابلة للقسمة بالقوة يخرج عنها جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد والأمر كذلك فى اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى(٢٢).

وقد أفلح ثامسطيوس فى حله لتلك المشكلة الأخيرة، كما أفلح فى شرحه عمومًا لأنه كان ملتزمًا إلى حد كبير بالنص الأرسطى على عكس الإسكندر، وإن كان قد استنتج بعض النتائج فهى نتائج قد يحتملها النص وتأويله رغم أنه قد ساهم هو الآخر فى تأويل النص تأويلات ذات طابع دينى، ميتافيزيقى، وقد شكلت هذه التأويلات الميتافيزيقية الطابع العام الذى جرت به أقلام المفسرين حتى العصر الحديث؛ فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كل مبادئ نظرية العقل عند أرسطو تحتمل القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب، بل بالنسبة للعقل بالقوة أيضًا، وكانت حجتهم أن العقل بالقوة (العقل الهيولانى) هو الآخر لا يكون من المادة، كما أنه ليس له عضوا(٢٣). لكن الحق أن كون الشيء غير مكون من المادة عند أرسطو،

---

(٢١) أحمد فؤاد الأهوانى: نفس المرجع، ص٤١.

(٢٢) نفسه، ص٤٢.

(23) De Corte, La Doctrine de Lintellegence Chez Aristote, pp.96-98.

نقلاً عن زينب الخضيرى، أثر ابن رشد فى فلسفة العصر الوسيط ص٢٢٢.

ليس معناه أنه خالد وأزلي، فالأفلاك والكواكب مركبة من مادة هي الأثير لكنها أزلية وخالدة عنده، هذا فضلاً عن أن أرسطو نفسه قد نص على أن العقل الهيولاني عقل فاسد، فكيف يؤكدون خلوده عكس ما يقول النص(٢٤).

وإذا أردنا فض هذا الإشكال في تفسير النص - بناء على تحليل ثامسطيوس الذي يحاذي النص - فيمكننا تركيبه على النحو التالي منسقين مع تفكير أرسطو، فالعقل في ماهيته جوهر مركب من العقل الهيولاني الذي لعب دور المادة (وليس مادة فعلا) ومن العقل بالفعل الذي يلعب دور الصورة، أما العقل الهيولاني فيفنى بفناء البدن أي يفنى بفناء الفرد، أما العقل بالفعل فلأنه صورة، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو فهو واحد في كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد، أما حينما يفنى الجسد، فإن هذا الجوهر أو ذلك الاتحاد بين البدن والعقل بالفعل يفنى بدوره، وعندئذ تتم تلك المفارقة التي تحدث عنها أرسطو لهذا العقل، ليصبح في حالته الخاصة مجرداً من المادة أي من البدن - فيصبح كما قال أرسطو - خالداً وأزلياً(٢٥).

(ج) ابن سينا ينتقد تفسير الإسكندر وثامسطيوس:

كان ابن سينا من المهتمين بمشكلة العقل فكتب عدة رسائل في النفس خصص العديد منها لدراسة النفس الناطقة(٢٦) ويهمنا هنا أنه قد عارض شرح كل من الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس فقد "غلط الإسكندر - في رأيه - ومن كان معه حينما فهموا أنه (أي العقل الفعال) إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن، وليس

---

(٢٤) زينب الخضيري، نفس المرجع السابق، ص٣٢٢.

(٢٥) زينب الخضيري، نفس المرجع السابق، ص٣٢٣، ٣٢٤.

(٢٦) انظر ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، رسالة في القوى النفسانية، رسالة في معرفة النفس الناطقة، رسالة في الكلام على النفس الناطقة، المنشورة بكتاب أحوال النفس لابن سينا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢م.
وانظر لابن سينا: الحجج العشرة في جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس، حيدر آبار ١٣٥٤هـ.

المراد – فى رأى ابن سينا – هذا بل يعنى أرسطو أنه إذا فارق بقى كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات لم يزد ولم ينقص أبديا كما هو ولم يمت"[٢٧].

وكما انتقد ابن سينا تفسير الإسكندر فى رأيه حول مفارقة العقل الفعال وكيفية تلك المفارقة، انتقد ثامسطيوس فى تفسيره لنفس المصطلح من نص أرسطو؛ حيث قال ابن سينا إن ثامسطيوس فهم أنه أراد: أنه (أى العقل) "غير مفارق بالمكان وليس هذا بصحيح لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشتغل به بل قصارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام"[٢٨].

وقد امتدت نظرة ابن سينا النقدية إلى نقد أرسطو نفسه حينما حاول كشف تناقض بين آراء أرسطو فى كتابيه "النفس" و "الميتافيزيقا"؛ فعلى حين قال أرسطو فى "النفس" أن العقل لا يتعب بل يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره، قال فى "الميتافيزيقا" يتعب العقل فى متابعة التفكير[٢٩].

وقد حاول ابن سينا أن يصلح بعض أخطاء الشراح السابقين – خاصة الإسكندر الأفروديسى – فحاول أن يمزج بين العقل الهيولانى والعقل بالملكة مزجًا تامًا، ولا يسمى الهيولانى قوة واستعدادا إلا على سبيل التشبيه، فالعقل عنده قوة موجودة فى سائر الناس حتى الأطفال والمجانين، ورتبة العقل اليهولانى الاستعداد لقبول الصور العقلية ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل، فهذه المبادئ فطرية فى النفس

---

(٢٧) ابن سينا: تعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طاليس نشره عبد الرحمن بدوى فى: أرسطو عند العرب، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م، ص١٠٦.

(٢٨) نفسه، ص٩٨.

(٢٩) ابن سينا، شرح مقالة اللام لأرسطو، نشره عبد الرحمن بدوى فى: أرسطو عند العرب، الجزء الأول، ص٣٠-٣١.

لا تكتسب بالبراهين وهذا المبحث يضرب فى نظرية المعرفة إلى الصميم - على حد تعبير الأهوانى - ويذكرنا بمباحث ديكارت القائل بأن العقل السليم موجود فى جميع الناس على حد سواء، وأن البديهيات فطرية فيه، والحق أن هذا كلام جديد لم يسبق لشراح أرسطو الكلام عنه(٣٠).

ويبدو من ذلك أن ابن سينا قد حاول بإصلاحه أخطاء الشراح السابقين أن يقترب من مقصود أرسطو فى نصه، ولو أنه أكمل تفسيره على ذلك النحو، وسار غيره من الشراح فى نفس الطريق ناظرين إلى النص من هذه الزاوية المعرفية لكانوا قد اقتربوا من تفسير النص التفسير الصحيح ولكانوا أكثر إخلاصًا فى تفسيره.

(د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة :

تأرجح ابن رشد بين تلك التفسيرات السابقة وهذا التأرجح يؤكد أنه لم يكن راضيًا تمامًا عن أى منها، لكن عدم الرضى لا يعنى أنه أعطى النص أبعادًا جديدة، فقد وضع العقل الهيولانى فى وضع مزدوج، فهو من حيث إنه شبيه بالعقل الفعال هو غير فاسد كما قال ثامسطيوس، ومن حيث إنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية فإنه فاسد وفى هذا يتفق مع الإسكندر الأفردويسى.

ويلوح أن ابن رشد قد ظل على هذا الموقف الغامض الذى لا يمكن أن نستشف منه بطريقة صريحة قطعية هل هو يقول بخلود النفس الإنسانية على نحو ما يذهب إليه ثامسطيوس، أو ينكر هذا الخلود ولا يعترف بخلود إلا للعقل الفعال، وهو خارج عنا وليس شخصيًا على نحو ما يذهب إليه الإسكندر الأفروديسى(٣١).

---

(٣٠) أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد "كتاب النفس لأرسطو" ص٤٨.

(٣١) عبد الرحمن بدوى، مقدمته لتحقيق كتاب النفس لأرسطو الذى ترجمه إسحق بن حنين، القاهرة مكتبة المصرية، ١٩٥٤، ص١٢.

ويبدو من حديثنا السابق أننا لم نحصر كل من كتبوا عن تفسير عبارات أرسطو التى تخص العقل، فهم - فى واقع الأمر - يفوقون الحصر فضلاً عن أن ما لم نذكرهم من الشراح قد خرجوا على النص أكثر ممن ذكرناهم خاصة من الشراح العرب، فمن هؤلاء الشراح العرب كالكندى والفارابى من استنبط من نصوص أرسطو عقلا رابعا، يدعوه الكندى بالعقل البائن أو الظاهر ويدعوه الفارابى وابن سينا بالعقل المستفاد، إذ يقول الكندى فى رسالته المشهورة عن هذا العقل الرابع "هو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته - فكان موجوداً منها" فهو يختلف عن العقل الثالث الذى يدعوه الكندى "قنية النفس"[٣٢] فى أنه قد خرج إلى حال الفعل أو ظهر باستعمال النفس له، أى باستحضار المعارف التى حصلت له ومطالعتها بالفعل، أما الفارابى فيصف العقل الرابع وهو المستفاد عنده بقوله: "أنه يصادف المعقولات منتزعة من المادة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هى عقل بالفعل، أى أنه يتصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحس، فيكون هذا العقل آخر مراحل الإدراك البشرى وأسماها"[٣٣].

وأعتقد أنه قد تبين لنا من هذه الإطلالة السريعة على بعض أقوال الشراح حول بعض ما قاله أرسطو عن العقل، أنه لم يهرق جدلاً حول مسألة من المسائل الفلسفية مثل ما أهرق حول مسألة العقل - خاصة ما سمى بالعقل الفعال عند أرسطو - منذ عهد الإسكندر الأفروديسى الذى حرر أول رسالة فى العقل.

كما تبين لنا أيضًا أن مشكلة العقل الفعال، ومراتب العقول الأخرى كانت بمثابة المحور الذى دارت حوله الفلسفة العربية بجملتها، لا سيما فى تأويلها لمشكلة الخلق وصلة الله بالكون، ولصيرورة الأشياء فى عالم الكون والفساد، ولعملية الإدراك الذى يبلغ ذروته فى الاتصال بهذا العقل الفعال[٣٤].

---

(٣٢) انظر: الكندى (أبى يوسف يعقوب بن إسحاق) رسالة فى "العقل" نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى" بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص١-٥.

(٣٣) ماجد فخرى، أرسطوطاليس، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م، ص٦٩.

(٣٤) نفسه، ص٧٠.

ولعل هذا العرض السابق لما أثارته قضية واحدة من قضايا كتاب النفس الأرسطى يوضح لنا إلى أى حد كان تأثير آراء أرسطو نافذًا وفعالاً فى التراث الفلسفى العالمى وخاصة التراث العربى. ومن نافلة القول أن نؤكد على أن هذا السجال الفلسفى قد انتقل فى جانب كبير منه إلى التراث الغربى الحديث والمعاصر عبر ترجمة كتاب النفس إلى اللغات الحية الحديثة وكذلك الشروح العربية لكتاب النفس.

خامساً - كلمة عن الترجمة العربية:

وبالطبع فإن كتابًا بهذه المكانة بين مؤلفات المعلم الأول، وبهذه الأهمية والتأثير فى التراث الفلسفى العالمى كان يستحق أن يعاد ترجمته هذه الترجمة الحديثة الناصعة، وقد أحسن صنعًا أستاذنا الفاضل المرحوم أ.د. أحمد فؤاد الأهوانى باختياره لهذا الكتاب تحديداً لينقله إلى اللغة العربية الحديثة، وخاصة أنه كان معنيًا قبل ذلك وبعده بدراسة الفلسفة الإسلامية، وخاصة ابن رشد وهو الشارح الأكبر لأرسطو، فجاءت ترجمته قريبة فى لغتها - رغم المعاصرة - من لغة ابن رشد المستخدمة فى تلخيصه لكتاب النفس.

وقد كشف الأب جورج شحاتة قنواتى فى تقديمه لهذه الترجمة بعد مراجعته لها أن ثمة ترجمات أخرى لهذا الكتاب منها ترجمة إسحق بن حنين التى لها بلا شك قيمتها التاريخية، ولكن الحقيقة أن اللغة العربية كانت بحاجة إلى هذه الترجمة الحديثة للدكتور الأهوانى، لأن القارئ المعاصر قد عجز عن فهم تلك الترجمات القديمة، وإذا ما أردنا أن نجعل أرسطو مفهومًا للقارئ العربى المعاصر فلابد أن نمكنه من قراءة نصوصه بلغته بصورتها الحديثة الواضحة؛ سلسة العبارة واضحة المعانى والخالية من التراكيب اللغوية القديمة المعقدة، والتى كانت لا تزال فى باكورة محاولتها ترجمة الاصطلاحات اليونانية، فجاءت فى معظمها اصطلاحات أعجمية غير عربية صعبة الفهم على القارئ المعاصر.

والحقيقة أن هذه الترجمة التى بين أيدينا قد حققت المراد منها تمامًا، حيث شاع هذا النص الأرسطى المهم وعرفه الجميع سواء كانوا من الباحثين المتخصصين أم من هواة الاطلاع على النصوص الفلسفية القديمة أو من محبى التراث اليونانى عمومًا. كما كان لهذه الترجمة الفضل الكبير فى تشجيع الكثير من الباحثين العرب على خوض غمار الدراسات اليونانية عمومًا والأرسطية خصوصًا دون خشية القصور فى المعرفة باللغة اليونانية القديمة، فهذه الترجمة ترجمة مدققة ومراجعة على اللغة اليونانية من واحد من أكبر الدارسين والمحبين لأرسطو فى العالم، ألا وهو الأب جورج شحاتة قنواتى المعروف عنه إتقانه للغة اليونانية ومعرفته الواسعة بفلسفة أرسطو وتأثيرها الواسع فى الدراسات الفلسفية العالمية عبر العصور.

ولكل ذلك فإننى أفخر اليوم بأن عهد إلىَّ المركز القومى للترجمة بقيادة مؤسسه ورائده أ.د. جابر عصفور وبتكليف من أستاذى وصديقى أ.د. مصطفى لبيب عبد الغنى، أفخر بأن أقدم هذه الطبعة الجديدة لهذا النص البديع وبهذه الترجمة الرائعة المدققة إلى القارئ العربى المعاصر، راجيًا أن تعم فائدتها على من لم يطلع عليها فى طبعتها السابقة.

د. مصطفى النشار

مقدمة

لا يزال أرسطو بعد ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان راسخا كالطود الشامخ . ومما لا نزاع فيه أنه يقتسم مع أستاذه صاحب الأكاديمية الفلسفة حتى اليوم . ولا يستطيع أحد أن يفهم فلسفة المعاصرين حق الفهم إذا لم يكن على إلمام بفلسفة أفلاطون والمشائين .

وقد فطنت الشعوب الحية إلى ذلك فنقلت كتبهما إلى اللغات الحديثة ، فهناك تراجم ألمانية وإنجليزية وفرنسية وإيطالية لجميع محاورات أفلاطون وسائر كتب أرسطو . بل كثيرا ما نجد عدة ترجمات لهذه الكتب فى اللغة الواحدة ، مما يدل على عناية القوم بالتحقيق والتدقيق ، كما يدل ذلك على منزلة هذه المؤلفات وعظيم قيمتها فى تاريخ الفلسفة .

وإذ كانت مصر قد أخذت ترتقى سلم الحضارة بخطوات واسعة فى نهضتها الحديثة ، فقد فطن المشتغلون بالفلسفة إلى وجوب نقل هذه الأمهات الخالدة ، وتصدر الحركة معالى أحمد لطفى السيد باشا فترجم من كتب أرسطو الطبيعة ، والكون والفساد ، والأخلاق ، والسياسة .

وكتاب النفس الذى نقدمه فى ترجمته العربية يضاف إلى تلك السلسلة التى بدأها أستاذنا الجليل .

ولم أتوجه إلى نقل هذا الكتاب عن عمد وقصد . ذلك أننى مشتغل منذ عهد بعيد بتحقيق كتاب النفس لابن رشد مما لخصه عن أرسطوطاليس . ولما شرعت فى التعليق على رسالة أبى الوليد المخطوطة ، رأيت أننى فى حاجة متصلة إلى الرجوع إلى كتاب النفس لأرسطو ، كى أوازن بين الأصل والتلخيص ، حتى أتبين مواضع المطابقة ومواطن الخلاف . ووجدت أن الرجوع إلى ترجمة عربيـة لأصل كتاب أرسطو أقرب منالا ، وأكرم للغـة العربية وأشد إجلالا ، مع ما فى ذلك من إحياء لمجـد الحضارة العربية ، واستئناف لنهضة الإسلام بعد ركود واستسلام . ومما يشد أزر هذه النهضـة ويشعل نارها أن يتيسر لأهل العروبة الاطلاع على كنوز الفـكر الغربى باللسان العربى ، لأن تعلم جميع أفراد الشعب لغات أجنبية مطلب غير معقول ، وإغفال النقل فيه إبعاد للثقافة وحرمان محتوم .

نحن إذن نصعد الطريق من حيث يجب أن يبدأ الصعود . وهذا ما فعلته جميع الأمم الحديثة الحية التى نهضت ، وقد كانت كتب أرسطو منقولة عندهم إلى اللاتينية ، إمّا عن ترجمات عربية ، وإمّا عن الأصل اليونانى ، ومع ذلك نقلوا كتبه إلى اللغات الحديثة لتـكون أقرب منالا .

وهكذا فعل العرب فى صدر حضارتهم ، فترجموا كتب أرسطو .

فنحن نقرأ فى الفهرست لابن النديم ، وفى إخبار الحكماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى عند الـكلام على كتب أرسطو أنه « ثلاث مقالات ، نقله حنين إلى السريانى تامًّا .

ونقله إسحاق إلا شيئا يسيرا .

ثم نقله إسحاق نقلا ثانيا جوّد فيه .

وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره المقالة الأولى فى مقالتين والثانيـة فى مقالتين ، والثالثة فى ثلاث مقالات .

وللامفيذورس تفسير جيّد .

ويوجد تفسير جيد ينسب إلى سنبلقيوس سريانى . وعمله أيضا أثاولس ، وقد يوجد عربيّا .

وللإسكندر تلخيصه نحو مائة ورقة .

ولابن البطريق جوامع هذا الكتاب .

وإنّ إسحاق نقل ما حرره ثامسطيوس إلى العربية من نسخة رديئة ثم أصلحه بعد ثلاثين سنة بالمقابلة إلى نسخة جيدة » .

فنحن لا نجد فى هذا النص أن أحدا نقل كتاب النفس كاملاً إلى اللغة العربية بل نقله حنين إلى السريانية ، وقد نفهم من أن إسحاق نقله إلا شيئا يسيرا أن هـذا النقل كان من السريانية إلى العربية على سبيل التأويل . وإنما الذى يوجد بالعربية تفسير سمبلقيوس ، بل لم يجزم بوجود هـذه الترجمة ، وإن إسحاق نقل ما حرره ثامسطيوس ، وأصلحه بعد ذلك . ولا نستطيع الفصل فى هذه القضية إلا إذا نظرنا فى التراجم العربية القديمة مع موازنتها بالأصل اليونانى كى نتبين هل الموجود مطابق للأصل أم أنه مأخوذ عن المفسرين .

إلا أن هـذه التراجم قد فقدت مع الأسف الشديد . وفى مكتبة الإسكوريال نسخة مخطوطة يقال إنها تلخيص كتاب النفس لحنين بن إسحاق . وهـذه النسخة تلخيص لا ترجمة كما يتبين من النظر إلى فتتاحها حيث يقول صاحبهـا وهو مجهول « هذا ما ذكر الفيلسوف فى كتاب النفس ترجمناه كلاماً تاماً ، وذكرنا فى كل باب

جمل ما رد به على من خالف قوله ، وكيف ترقى إلى صفة النفس الناطقة . فكان الذى ابتدأ به فى كتابه هـذا أن ردّ على الذين قالوا إن النفس إنما اتحدت من قبل اختلاط بعض الاسطقسات ببعض بقدر ما . . . » .

وكنا نود أن نرى تفسير ابن رشـد لهذا الكتاب ، وهو المعروف بالشرح الأكبر ، فقد ذكره رينان فى كتابه عن ابن رشـد ، ولكن النار أكلت هذه المخطوطة مع ما أكلته من كتب أخرى عند حريق مكتبة الإسكوريال : ولم يبق فى أيدينا إلا الشرح الأصغر أو التلخيص ، وفيه يمزج ابن رشد آراءه الخاصة بآراء أرسطو . ولو بقى لنا الشرح الأكبر لوجدنا فيه الترجمة الكاملة ، كما هى عادة أبى الوليد فى تقـديم فقرات من ترجمـة حنين أو غيره ، ثم يفسر النص بعد ذلك .

ولو أن ترجمة حنين وصلت إلينا لكان من حق العلم أن ينقل أرسطو نقلا جديداً . ولقد عثر صديقى الأب قنواتى أخيرا على نسخة خطية فى إسطنبول ، وسوف يتحدث عنها فيما بعد . وكنا قد أنجزنا الطبع ، فلم نجد بأساً فيما فعلناه .

* * *

وكتاب النفس من أهم كتب أرسطو ، لأنه ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر ، ولأنه يبسط فيه المنهج الواجب اتباعه فى علم النفس ، كما يعرض خلاصة مذهبه العام فى المـادة والصورة ، إلى جانب أنه يعد البحث فى النفس من مباحث العلم الطبيعى .

يقول تريكو فى مقدمته « كتاب النفس من أهم مؤلفات أرسطو ، وقد بقى الأساس الذى يعتمد عليه علم النفس الكلاسيكى» . وفى ذلك يعلق هاملان بقوله :

[يلعب كتاب النفس فى دراسة الكائنات الحية دورا يشبه تمام الشبه الدور الذى يلعبه السماع الطبيعى فى درس الموجودات الطبيعية على العموم[1]] . ونستطيع مع ذلك أن نعد كتاب النفس داخلا فى مجموعة الكتب الطبيعية ، ذلك أن النفس صورة الجسم ، وهى من هذا الوجه تماثل تعريف [الفطوسة] فهى داخلة فى المحسوس كما تتحقق صورة الأجسام الطبيعية فى الهيولى .

و بذلك تبدو النظرية العامة للحياة ، وهى الغرض من الكتاب ، كأنها تتوج سائر فلسفه الطبيعة . . وهذا هو وجه أهمية كتاب النفس » .

وعندنا أن المقالة الأولى من هذا الكتاب بالغة الأهمية من الناحية التاريخية لأن أرسطو يعرض مذاهب القدماء مثل طاليس وديمقريطس وهرقليطس وأفلاطون وغيرهم ، كى يدحضها و يمهد لمذهبه . وحيث أن كثيرا من آراء الفلاسفة قبل سقراط قد فقدت ، فإن ما ذكره أرسطو عنهم يعد مصدراً يعول عليه إلى حد كبير .

* * *

وليس كتاب النفس هو الكتاب الوحيد الذى أودع فيه أرسطو جميع آرائه البسيكولوجية ، ولكنه أهمها وأعظمها . وهو يشمل ثلاث مقالات الأولى فى مذاهب القدماء الرئيسية ، والثانية فى تعريف النفس حسب مذهب أرسطو وفى مسوغات هذا التعريف مع الكلام فى القوى الحساسة . والثالثة فى الحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع .

وكثيرا ما يشير أرسطو فى خلال هذا الكتاب إلى أنه سوف يبحث بعض

(1) Hamelin, Le Système d'Aristote, p 353

الموضوعات الأخرى النفسـية فى كتب أخرى ، هى التى جُمِعت تحت عنـوان الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia ، وعلى رأسها كتاب « الحس والمحسوس » الذى يبسط القول فى البصر والسمع والشم والذوق واللمس مما أجمله فى كتاب النفس . ثم « فى الذكر والتذكر » ، يقرر فيه قوانين تداعى المعانى وترابطها . ثم ثلاثة كتب تتعلق بالنوم والأحلام ، وهى المعروفة باسم « فى النوم واليقظة » و « فى الأحلام » و « فى تعبير الرؤيا » ويأتى بعد ذلك عدة كتب هى إلى الفسيولوجيا أقرب منها إلى البسيكولوجيا ، وهى « فى طول العمر وقصره » و « فى الحياة والموت » و « فى التنفس » .

ويقسم روبان[1] مؤلفات أرسطو الطبيعية إلى ثلاثة أقسام : فى الطبيعة بوجه عام ، وفى عالم مافوق القمر وعالم ماتحت القمر ، وفى البيولوجيا أو علم الحياة ، ويجعل كتاب النفس على رأس هذه الكتب البيولوجية . وإلى هذا الرأى يذهب تيلور[2] حيث يتكلم عن علم النفس بعد الفصل الخاص عن علم الحياة ، ثم يقول إننا كى نفهم كتب النفس التى دونها أرسطو يجب أن نأخذ فى بالنا مسألتين : الأولى أن لفظ النفس (Psyche) يعنى فى اليونانية شيئا قريبا من لفظ « الشعور Consciousness » الذى نستعمله اليوم . وأنهم كانوا يعنون بالنفس ظواهر التغذى والنمو والتحرك . وأن « النفس » فى لغة جمهور اليونانيين كانت أدنى إلى الدلالة على « الحياة » منها إلى الدلالة على « النفس » كما نفهم اليوم : أما فى الفلسفة اليونانية فإن كتاباً يؤلف فى النفس فإنه يدل على ما يجب أن نسميه « مبدأ الحياة » .

---

(1) Robin, Aristote . Paris 1944 p 16 - 19
(2) Taylor (A. E), Aristotle 1945 p. 108-122

على أن هناك وجها آخر لإلحاق هذا الكتاب بالكتب الطبيعية ، أو بالعلم الطبيعى ، فقد درج شراح أرسطو على ترتيب كتبه وتبويبها على نحو خاص ، فوضعوا المنطقية أولا ، ثم الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس والطبيعيات الصغرى ، ثم الفلسفة الأولى ، ولذلك سميت مابعد الطبيعة . ويحدثنا أرسطو فى افتتاح هذا الكتاب أنه يريد أن يضع « تاريخا » (Istoria) [1] للنفس . وقد ترجمنا هذا اللفظ بقولنا « دراسة النفس » لأن مفهوم التاريخ كما نعرف الآن يختلف عن المفهوم الذى كان يعنيه أرسطو . فهو يقصد وصف أو جمع المشاهدات التى تنتهى بتكوين العلم . بل لقد صرح أرسطو فى عنوان أحد كتبه بذلك وهو التاريخ الطبيعى للحيوانات [2] . Istoriai peri zoon - Historia animalium -

ومن الواضح أن أرسطو يجعل دراسة النفس جزءاً من العلم الطبيعى وذلك فى قوله : ويبدو أيضا أن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحى .

ولما شرعت فى ترجمة كتاب النفس لأرسطو ، كانت عبارات ابن رشد فى تلخيصه لذلك الكتاب كأنها مرتسمة فى صفحة ذهنى ، ولذلك كان الأسلوب أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا أو حنين .

---

(1) Wallace, Aristotle's Psychology, Cambridge 1882. Introduction p. xxiv

(2) Hicks, de Anima Cambridge 1907 p. 175

ثم جعلت ترجمة تريكو الفرنسية الأساس الذى اعتمدت عليه ، ونظرت إلى جانبها فى ترجمة هكس ، وعدلت عن سائر التراجم السابقة . وقد أخذت بترجمة ترجمة هكس كلما وجدت النص فى تريكو غامضا .

و بعد أن انتهيت من إعداد الترجمة ، كاشفت صديقى الأب قنواتى أن يراجعها على الأصل اليونانى ، لأن معرفتى بهذه اللغة لا تتعدى بعض الألفاظ والمصطلحات ، فاجتمعت و إياه للمراجعة والمقابلة فى جلسات كثيرة ، حتى أصلحنا الترجمة ، وأصبحت أقرب إلى الصحة والكمال .

وأترك لصديقى أن يتم الحديث عن الترجمة ؟

أحمد فؤاد الأهوانى

الترجمة

إن ترجمة أمهات الكتب إلى اللغة العربية من أجلّ الأعمال التي يستطيع أن يقوم بها الذين يشتغلون بنشر الثقافة في أقطارنا . فالعلم ليس حكرا للغة من اللغات أو لأمة من الأمم ، بل هو مال مشترك يجب أن يكون في متناول كل من يريد الوصول إليه والتزوّد به . ولقد شعر تماما بهذه الحقيقة أئمة المفكرين في عصر النهضة أيام العباسيين ، فشيّدوا بيوت الحكمة ، وكلفوا علماء القلم بنقل روائع العلم والآداب إلى لغة الضاد .

ومن الطبيعي أن يكون أرسطو قد نال حظًّا وافرا من هذا الاهتمام ، إذ هو الأستاذ الأول ، ومن أكبر فلاسفة العالم بلا نزاع . وقد أشار صديقي الأستاذ الإهواني إلى مكانة هذا الفيلسوف من الفكر الإنساني ، وإلى حاجتنا في اللغة العربية إلى كتابه « في النفس » الذي كان محور البحوث النفسية على مر القرون . وعندما عزم الدكتور الإهواني على ترجمة هذا الكتاب لم يكن على علم بأنه يوجد منه ترجمة قديمة ترجع إلى إسحاق بن حنين ، كما أني كنت أجهل وجودها أيضا . فباشر عمله وواصله حتى أتمه ، وعملنا بعدئذ معا في مراجعة الترجمة على النص اليوناني ووضع معجم المصطلحات . وعندما كانت تطبع الملازم سافرت إلى الآستانة مع بعثة الإدارة

الثقافية للجامعة العربية للبحث عن المخطوطات ، و بقيت هناك ثلاثة أشهر أطوف فى المكاتب وأقلب المخطوطات الخاصة بالفلسفة وخصوصا بابن سينا . ولما عثر أحد أصدقائى ، عضو نفس البعثة ، الأستاذ محمد تويت الطنجى على ترجمة كتاب النفس لإسحاق بن حنين فى مكتبة أيا صوفيا رقم ٢٤٥٠ أثار ذلك اهتمامى وأخذت أدرسه دراسة سريعة حتى يتيسر تصوير المخطوط و إرساله إلى القاهرة وهذه هى بعض البيانات الخاصة به :

يحوى المخطوط ٧١ ورقة . وحجم الورقة ١٨ × ١٥ سم وحجم المنطقة المكتوبة ١٣ ½ × ٦ ½ وفى كل صفحة ١٥ سطرا . يبتدئ المخطوط هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

هذا كتاب أرسطاطاليس ونص كلامه فى النفس ترجمته إسحاق بن حنين قال:

إن المعرفة بالأشياء ذوات السناء والشرف وقد يفضل بعضها بعضا لاستقصاء النظر ولطافة المذهب. و إما لجليل فضل بعضها وأعجوبتها .

فالواجب علينا تقديم خبر النفس من أجل هاتين الصورتين وذلك أن المعرفة بها قد توافق كل حق العلم بالفرع . ذلك أنها كأولية فى الحيوان .

وطلبنا أن نفهم ونعلم طباعها وجوهرها أولا بعد ذلك أن نعلم » .

وهذا لآخر المقالة الأولى . ثم تبتدئ المقالة الثانية :

(ورقة ٢٢ ظ) . « المقالة الثانية . . قد قيل ماذكر القدماء فى النفس مما أبدى إلينا منهم أيضا لنرجع كأنا مبتدئين ولزم أن نحد النفس ما هى وما القول الجامع المستفيض منها . يزعم أن الجوهر جنس من أجناس الأشياء . وأن بعض الهيولى غير قائم بنفسه ولا مشار إليه » .

(ورقة ٤٩ ظ) . وأما الاشتمام إذا كان غير التألم إلا أن يكون الإشتمام الادراك بالحس مع تصير الهواء محسوسا سريعا . تمت المقالة الثانية من كتاب النفس لأرسطو

المقالة الثالثة . . . من هذا الذى تحته قابلوه يقنع من طلب علم النفس أنه ليس حسّ غير حواس الخمس أعنى السمع . . .

[النهاية] وكذلك صار اللسان فيه ليجيب به غيره بالكلام والحديث . . . » .

* * *

هذه ترجمة إسحاق كما ورد بالنص فى أول المخطوط . ولكن أهى ترجمة عن اليونانية مباشرة أم عن السريانية ؟ فنص ابن النديم فى الفهرست ليس بواضح ، والبت فى هذا الأمر يستدعى البحث الطويل ولم يتيسر لنا بَعْدُ من الوقت الكافى مايسمح بالحكم على الموضوع . وسنعالجه فيما بعد إن شاء الله .

مهما يكن من أمر ، فإن مجرد قراءة الفقرات التى أوردناها من ترجمة إسحاق ، ومقارنتها بترجمتنا ، يدل على الفرق الشاسع بين الترجمتين . هل لنا أن نُؤثر ترجمة على أخرى ؟ للجواب عن هذا السؤال يجب ، فى نظرى ، أن نحدد تماما موقفنا من أرسطو . فإننا نستطيع أن نعالج مؤلفاته من وجهتين : إما من الوجهة التاريخية كنصوص ترجمت إلى العربية وأثرت فى الفلسفة الإسلامية ، وأدخلت مصطلحات جديدة ، وإما من الوجهة الفلسفية كنصوص لها قيمتها الفلسفية بصرف النظر عن تأثيرها التاريخى واللغوى .

فإذا نظرنا إلى أرسطو من الوجهة التاريخية فلا جدال بأن ترجمة إسحاق بن حنين لها قيمة لا تعادل ، وأنها هى الجديرة بأن تدرس بدقة مع المقارنة بالنص

اليونانى والنص السريانى إنْ وُجِد . وهذا النوع من الدراسات ـ أعنى درس ترجمات القرون الوسطى للنصوص اليونانية إلى العربية ـ ليس وليد اليوم بل قد نال اهتمام العاملين فى هذا الميدان منذ زمن طويل . فقد درس البحاثة ريسل Ryssel منذ سنة ١٨٨٠ غريغوريوس العجبى وخصص بابا كاملا لطريقة الترجمة من اليونانية إلى السريانية . وفى سنة ١٨٩٤ درس الأستاذ باومشترك Baumstark سرجيوس الرأسعينى ومترجمين سريانيين آخرين . والأستاذ مرغليوث Margoliouth نشر سنة ١٨٨٧ كتاب الشعر لأرسطو[١] وقد علق عليه مطولا الأستاذ تكاتش Tkatsch[٢] . وقد نشر الأستاذ زنكر Zenker[٣] مقولات أرسطو وترجمة إسحاق بن حنين سنة ١٨٤٦ وبولك Pollak[٤] كتاب العبارة . كما أن الأستاذ عبد الرحمن بدوى نشر أخيراً الجزء الأول من منطق أرسطو

وهناك علماء كثيرون اهتموا بموضوع الترجمة مثل فرلانى Furlani وفالزر Walzer وسرتن Sarton وريتر Ritter وكراوس Kraus . ومع أن الأب بويج Bouyges خصص معظم مجهوده العظيم إلى نشر نصوص فلاسفة العرب أنفسهم مثل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالى ، ورسالة فى العقل للفارابى ، وتهافت التهافت

---

(1) D.S. Margoliouth, Analecta Orientalia ad Poeticam Aristotelicam, London 1887.

(2) J. Tkatsch, Die arab. Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechische Textes.

(3) J. T. Zenker, Aristotelis Categoriae graece cum versione arabica Isaaci Honeini filii et variis lectionibus textus graeci e versione arabica ductis, Lipsiae, 1846.

(4) I. Pollak, Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Ueberzetzung des Ishàk Ibn Honain Leipzig 1913.

وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، إلا أنه يعطى فى نفس الوقت المصطلحات اليونانية والعبرية والسريانية مما يجعل نشراته آية فى التحقيق العلمى .

وللأستاذ ماسينيون Massignon أبحاث عديدة فى الفلسفة العربية . فقد درس بوجه خاص المصطلحات الفلسفية وطريقة انتقالها من اليونانية إلى العربية بواسطة السريانية . وقد شعر شعورا مرهفا بخطورة الموضوع وعالجه مرارا حتى أنه كلف أحد تلاميذه الأستاذ خليل الجرّ بأن يكرس رسالته فى الدكتوراه فى البحث عن هذا الموضوع فجاءت دراسة الاستاذ الجر[1] مثالا لهذه الدروس المقارنة . فقد بحث بحثا علميا دقيقا عن طريقة الترجمة وهذا بالرجوع الى ترجمتين سريانيتين للمقولات وترجمة أخرى عربية.

هذه هى النظرة التاريخية لأرسطو . فهى ميدان قائم بذاته له قيمته حتى لو لم يكن لفلسفة أرسطو أى قيمة فى الوقت الحاضر .

أما الوجهة الفلسفية فإنها تختلف عن تلك الوجهة التاريخية لأن الغرض منها ليس درس النصوص من الوجهة اللغوية بل رائدها الأول الوصول إلى لبّ تعليم أرسطو والفهم السليم لمذهبه . فما يهمنا قبل كل شيء هو أن يكون لدينا ترجمة واضحة صحيحة التعبير سليمة التركيب فصيحة بعيدة عن العجمة مع الإخلاص للنص الأصلى . ومن حق المترجم ، بل من واجبه أن يطلع على جميع البحوث والتراجم التى وضعت لكى يصل إلى نص يقرأ و يفهم . هذا ما حاول أن يفعله فى الفرنسية جوفروا سانت هلير Geoffroy Saint - Hilaire ورودييه Rodier وأخيرا تريكو Tricot وفى الانجليزية ولس Wallace وهيكس Hicks وفى الألمانية بوسه Busse و لسون Lasson وما قام به فى اللغة العربية الأستاذ لطفى السيد باشا بالنسبة لبعض كتب أرسطو .

(1) Khalil Georr, Les catégories d' Aristote dans leurs versions syro-arabes, Beyrouth 1948

ولا جرم أن الوجهــة الفلسفية هى التى تهـم طلبة الفلسفة من حيث التثقيف وتكوين الرأى فى دراستهم الفلسفية . ولذا كان من شأن ترجمة كتاب النفس ترجمة حديثة أن تعود عليهم ببعض الفائدة .

* * *

وأخيرا أريد أن أبدى بعض الملاحظات فيما يخص الترجمة نفسها أو بالأحرى فيما يخص المقابلة بالنص اليونانى . إن الترجمة الانجليزية لهكس والترجمة الفرنسية لتريكو قيمتان مشهورتان ، بل هما من أحسن التراجم الموجودة الآن . غير أن الناقل عنهما مباشرة إلى العربية — مع ابتعاد اللغتين الفرنسية والانجليزية عن العربيـة — يعرض نفسه ، بدون أن يشعر ، إلى شىء من اللبس والتحوير لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى النص اليونانى . كما أن دقة التعبير ومطابقتها كل المطابقة للنص اليونانى مما لا تكتسب إلا بالرجوع إلى هذا النص . وأكتفى ببعض أمثلة بسيطة لبيان صحة هذا القول :

كثيرا ما نجد فى الترجمة الفرنسية كلمة appartenir à مثـل ٤٠٢ و ٨ حيث يقول تريكو ترجمةً لأرسطو :

« ... les propriétés qui s'y rattachent et dont les unes semblent être des déterminations propres de l' âme elle - même tandis que les autres appart'ennent aussi ... à l' animal »

أو كلمة posséder مثل ٤١٣ ظ :

« C 'est donc en vertu de ce principe que tous les êtres vivants possèdent la vie. »

فإذا ترجمنا النص الأول إلى العربية فقد نقول : « على حين أن بعضها الآخر

يتعلق بالحيوان أيضاً . والنص الثانى : « إنه ، إذن ، بناء على هذا المبدأ تملك جميع الكائنات الحية الحياة » . ولكن الرجوع إلى النص اليونانى يدلنا على أن الكلمة اليونانية التى تقابل هاتين الكلمتين هى ὑπάρχειν ومعناها : توجد فى . (وهى الكلمة المستعملة فى القرون الوسطى . انظر كتاب خليل الجر ص ١٠٨) .

وكذلك كثيراً ما يرد فى الترجمة الفرنسية كلمة en effet (مثلا ٤١٠ و ٨) وحروف الفاء أو الواو بالعربية تترجمها تماماً عندما يعرف المترجم أن هذا التعبير الفرنسى يطابق إحدى الكلمتين γάρ أو δε .

مثال آخر : يقول تريكو :

« ... pour étudier les causes des propriétés des substances . »

فالمترجم عن الفرنسية يقول : « لدراسة علل صفات الجواهر » . ولكن إذا رجعنا إلى النص اليونانى نجد :

" Τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις "

وترجمتها الحقيقية هى : « لدراسة علل أعراض الجواهر » .

ومثل أخير : نجد فى الترجمة الفرنسية كلمة amitié (٤٠٨ و ٢٢) فيفكر لترجمتها بكلمة الصداقة . وعندما ترجع إلى الترجمة الانجليزية ترى هيكس يترجمها بكلمة love أى الحب . والرجوع إلى النص اليونانى يدلنا أن الكلمة اليونانية هى φιλία وهى تجمع بين الصداقة والحب .

ومن يريد تفاصيل عديدة ودقيقة من هذا القبيل فما عليه إلا أن يرجع إلى

كتاب الأستاذ خليل الجرّ المذكور فهناك عدد وافر من الاصطلاحات اليونانية التي ترجمت بعبارات عربية مختلفة

* * *

هذا وقد أشعر تماما بما ينقص هـذه الترجمة من أبحاث دقيقة ترافقها لتوضيح بعض الاصطلاحات ومقارنتها بنصوص مأخوذة من كتب أخرى لأرسطو. ولكن لم نتوخ في هـذه الترجمة إلا سد ثغرة في دراسة الفلسفة اليونانية ؛ أما العمل الفنّي الدقيق والمقارنة الطويلة العميقة فستأتي في أوانها إن شاء الله .

الأب قنواتي

الكتاب الأول

(١)

مباحث عامة تخص دراسة النفس . أهميتها ، فائدتها ، موضوعها

صعوبات خاصة بالمنهج[١]

هـ كل معرفة[٢] هى، فى نظرنا، شىء حسن جليل[٣]؛ ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة ٤٠٢
على أخرى ، إمّا لدقتها ، و إمّا لأنّها تبحث عما هو أشرف وأكرم». ولهذين السببين و
كان من الجدير أن نرفع دراسة[٤] النفس إلى المرتبـة الأولى[٥] . ويبدو أيضاً أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الـكاملة ، وبخاصة علم الطبيعة ، لأنّ النفس على وجه العموم مبدأ[٦] الحيوانات .

---

(١) هذه العنوانات وما بعدها عن تريكو . أما العنوانات الفرعية فمن هكس . وسوف نشير بحرف «ت» الى تريكو ، وحرف «هـ» الى هكس . أما أرقام الصفحات التى تبدأ من ٤٠٢ ـ و فمن طبعة بيكر Bekker الألمـانية للنص اليونانى عام ١٨٣١ وهى المتداولة علميا .

(٢) Eidēsis ـ لم يستعمل أرسطو هذه اللفظة إلا مرة واحدة فى هذا الموضع وهى تعنى العلم ـ Gnosis ـ بوجه عام .

(٣) فى الترجمة المنسوبة لحنين بن إسحاق « ان العلم من الأشياء الجليلة الـكريمة » الى أن قال « فإن طعن طاعن فقال إن العلم بالشىء ليس بحسن ولا كريم قلنا : كل علم من العلوم خيراً كان أم شراً فهو حسن كريم » .

(٤) فى الأصل تاريخ istoria ، والمقصود الفحص عن النفس أو دراستها .

(٥) أى من بين العلوم الطبيعية [ت] .

(٦) المقصود بالمبدأ هنا العلة بالمعنى العام ؛ العلة الصورية والفاعلة والغائية . [ت] .

موضوع البحث

غرضنا فى هــذا البحث أنْ ندرس ونعرف طبيعةَ النفس وجوهرها أولاً ، ثم اللوازم التى تتعلق بها ، والتى يبدو أن بعضَها أحوالٌ تخص النفسَ بالذات ، على حين أن بعضها الآخر يوجد فى الحيوان أيضاً ، ولـكن بطريق النفس .

غير أنَّ الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمرٌ، على الإطلاق ومن كل وجه، شديد الصعوبة . ذلك أنّ هذا الفحص ، لأنه يعم كثيراً من الأشياء (أعنى البحث عن الجوهر والماهية) فقد يُظَنّ أنه لا يوجد إلاّ منهج واحد ينطبق على جميع الأشياء التى نريد أنْ نعرف جوهرها[1] . (كما هى الحال فى البرهان فيما يخصّ الصفات العرضية) فيكون من الواجب أنْ نطلب هذا المنهج . ومن جهة أخرى إذا لم يوجد منهج واحد ومشترك للبحث فى الماهية ، فإنّ عملنا يصبح أكثر صعوبة ، إذ ينبغى تحديد الطريق المتبع فى كل حالة . ومع ذلك إذا كان من الواضح أنّ هذه الطريقة هى ضربٌ من البرهان أو القسمة أو حتى منهج آخر ، فإنّه يبقى بعد ذلك مشكلات وشكوك فيما[2] يجب أن يبدأ منه بحثنا . لأن المبادئ تختلف باختلاف الأشياء المختلفة كالحال ، مثلاً ، فى الأعداد والسطوح .

المشكلات

ولا ريب فى أنّه من الضرورى أولاً بيان أى جنس تقال النفس عليه ؟ وما هى ؟ أعنى : هل هى شىء جزئى أى جوهر ، أو كيف ، أو كم ، أو شىء آخر من المقولات التى بيّنّاها من قبل[3] . وأيضاً يجب أن نسأل

---

(١) فى الواقع لا يوجد فى مذهب أرسطو منهج عام لجميع العلوم، ولـكن يحدد كل علم بموضوعه الخاص، ولذا كان لـكل علم منهج خاص . [ت]

(٢) المقصود هنا مبادىء الحد لا البرهان أى الأجناس والفصول [ت] .

(٣) انظر كتاب المقولات ٤ ، ١ ب ، ٢٥

هل هى شىء يوجد بالقوة ، أو الأَوْلى أن توجد كمالاً أوّلَ ، إذ التمييز بينهما لا يخلو
من أهمية ـ وأيضاً يجب الفحص عن النفس هل تقبل القسمة، أو لا أجزاء لها ؟ وهل ٤٠٢ ظ
سائر الأنفس من نوع واحد أو لا ؟ وإذا لم تكن من نوع واحد فهل اختلافها بالنوع أم بالجنس ؟ لأنّ الجدل والبحث الدائرين حول النفس فى الوقت الحاضر ، يتعلقان فيما يبدو بالنفس الإنسانية فقط . ومن جهة أخرى يجب ألاّ نُغْفِل هذه المسألة

هل هناك تعريف واحد ؟

هل حد النفس واحد ـ كما أنّ حدّ الحيوان واحد ـ أو أنّه مختلف باختلاف الأنفس مثل الفرس والكلب والإنسان والإله ؛ وفى هذه الحالة إمّا أن يكون الحيوان الكلى غير موجود ، وإمّا أنْ يكون وجوده لاحقاً . وهذه المسألة تثار كذلك بالنسبة لكل محمول مشترك ـ وأيضاً إذا أجزنا أنّه لا يوجد أنفس كثيرة بل فقط أجزاء كثيرة [فى النفس الواحدة] (١) ، فهل ينبغى أن نفحص أولاً النفس بأكملها أو بأجزائها المختلفة ؟ ومن العسير أيضاً أن نحدّد أىّ هذه الأجزاء يتميز تميزاً طبيعياً عن غيره ، وهل ينبغى

أسئلة للبحث

أن نبدأ بالبحث عن الأجزاء أو عن وظائفها : مثال ذلك هل نبدأ بفعل العقل أو بالعقل، وبفعل الحس أو بقوة الحس ؟ وهكذا. وإذا كنا سنفحص عن الوظائف أولاً فهل ينبغى أن يسبقها البحث عما يضادها ، مثال ذلك المحسوس قبل قوة الحس ، والمعقول قبل العقل .

معيار للتعريف الجيد

ويبدو أنّ العلم بالماهية لا يكون مفيداً فحسب فى دراسة علل أعراض الجواهر (كما هو الشأن فى العلم الرياضى، فالعلم بالمستقيم والمنحنى أو بالخط والسطح يفيد فى معرفة كم زاوية قائمة تساوى زوايا المثلث) ولكن

---

(١) زيادة فى هكس .

أيضاً على العكس ؛ فإنّ العلم بالأعراض يفيد إلى حد كبير فى العلم بالماهية . لأننا إذا استطعنا أن نصف جميع أعراض الجوهر كما تظهر لنا ، أو معظمها ، كنا أقرب إلى حدّ ذلك الجوهر . ذلك لأنّ مبدأ كل برهان هو الماهية . ولذلك كانت الحدود
٤٠٣ و التى لا تؤدى إلى العلم بالصفات ، أو لا تيسر الإلمام بها ، فمن الواضح أنّ هذه الحدود جميعها جدلية وفارغة .

النفس والجسم

وهناك مشكلة أخرى تتصل بأحوال النفس : هل تعم جميعها الكائنَ ذا النفس ، أم أنّ بعضها يخص النفس ذاتها ؟ والجواب عن هذا السؤال ضرورى ولكنه صعب . ويبدو أنّ النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب ، والشجاعة ، والنزوع ، وعلى وجه العموم الإحساس . وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير . ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل ، فإنّ الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن/ وإذن إذا كان هناك وظائف أو أحوال للنفس تخصها وحدها ، فقد يمكن أن يكون للنفس وجودٌ بدون الجسم . وعلى العكس إذا لم يكن لها شيء من ذلك يخصها ، فلن تكون النفس منفصلةً عن الجسم كالحال فى الخط المستقيم : فهو من حيث إنه مستقيم له صفات كثيرة كأن يماس كرةً من النحاس فى نقطة مع أنّ المستقيم المنفصل لا يستطيع أنْ يمسها على هذا النحو إذْ لا ينفصل لأنّه يوجد دائما مع جسم[١] . ويبدو أنّ جميع أحوال النفس توجد مع الجسم : كالغضب

---

(١) فى ترجمة هكس : كأن يماس كرة من النحاس فى نقطة ؛ ولا يترتب على ذلك بأى حال أنه يماسها على هذا النحو إذا انفصل . فى الواقع إنه غير منفصل مادام متصلا على الدوام بجسم ما .

والوداعة والخوف والشفقة والإقدام ، وأيضاً الفرح والحب والبغض ؛ لأنه عندما تحدث هذه الأحوال يتغير الجسم . ويظهر ذلك من أنه فى بعض الأحيان تحدث فينا أسباب قوية وعنيفة توجب هذه الأحوال، دون أن يعقبها تهيج أو خوف ، على حين أنه فى بعض الأحيان الأخرى تؤدى أسباب ضعيفة وقليلة الأثر إلى حدوث هـــذه الآثار ، إذا كان الجسم متهيجاً ، وفى حالة تشبه الغضب . وهناك دليل أكثر وضوحا : فى غيبة كل سبب للخوف قد تنفعل انفعال الخوف . فإذا كان ذلك كذلك ، فمن الواضح أنّ أحوال النفس صورٌ حالّةٌ فى الهيولى . ولذلك يجب أن نُنزِل هـذه الأمورَ عند النظر فى حدها على هذا النحو، كأن نقول مثلا : إنّ الغضب هو حركة هذا الجسم ، أو هذا الجزء من الجسم ، أو هذه القوة عن هذا السبب لهذه الغاية . ولذلك كان البحث عن النفس مما تختص به عالم الطبيعة سواء فيما يتصل بالنفس كلها ، أم بأحوالها التى وصفناها . وهكذا يختلف تعريف الجدلىّ وعالم الطبيعة لأحوال النفس ؛ كالغضب مثلاً : فالجدلىّ مثلا يُعرِّفها

استطراد

٤٠٣ ظ بأنها الرغبة فى الاعتداء أو ما يشبه ذلك . وعند عالم الطبيعة هى غليـان الدم المحيط بالقلب، أو غليان الحار . فأحدهما ينظر إلى الهيولى ، والثانى إلى الصورة أو المعنى . لأنّ المعنى هو صورة الشىء ، إلّا أنّ هـــذا المعنى ، إذا أردنا وجوده ، فيجب أن يتحقق فى هيولى معيّنة ؛ كما هو الحال فى البيت، فمعنى البيت أوْ حدّهُ : ملجأ يحمى من أضرار الرياح والأمطار والحرارة الشديدة . ويصفه آخر بأنه حجارة وطوب وأخشاب . ويصفه ثالث بأنه الصورة المتحققة فى هذه المواد لتحقيق هذه الغاية . فأىّ هؤلاء هو عالِمُ الطبيعة ؟ أيكون هو الذى ينظر إلى الهيولى ويُغفِل الصورة ؟ أم ذلك الذى يُعنَى بالصورة فقط ؟ أليس هو الذى يجمع بينهما ؟ وما الأمر فى

الآخرين[١] ؟ أو أنه ليس هناك شخص يستطيع أنْ يدرس الأحوال التى لا تنفصل عن الهيولى حتى ولو نظر لها من حيث إنّها منفصلة ، إلا أن يكون هذا الشخص هو العالم الطبيعى الذى يدرس جميع الأفعال والانفعالات التى تخص جسماً من طبيعة معينة ، وهيولى من نوع معين ؟ أما جميع صفات الأجسام التى لا تخصها على هذا النحو ، فإنّ الذى يدرسها شخص آخر غير عالم الطبيعة : قد يكون الصانع الحاذق ، مثل النجار أو الطبيب فى بعض الأحيان . أما بالنسبة إلى الصفات التى ، ولو أنّها لا تنفصل ، إلا أنّها لا تعد أحوالا لجسم ذى طبيعة مُعَيَّنة ، بل نتيجة التجريد ، فإنّ الذى يدرسها هو الرياضىّ . أما بالنسبة للأحوال التى لها وجود منفصل تمام الانفصال ، فإنّ الذى يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى أو « الميتافيزيقى[٢] » .

الخلاصة

ولنعد إلى ما كنا فيه . فقد قلنا إن أحوال النفس لا تنفصل عن الهيولى الطبيعية للحيوانات ، ولهذا فهى تخصها من حيث ذلك ، كالشجاعة والخوف مثلا ، لا على نحو الخط والسطح [المجردين فى الذهن[٣]] .

---

(١) يريد ذلك الذى يحد الشىء بالهيولى فقط وذلك الذى يحده بالصورة فقط [ت] .

(٢) Protos Philosophos . كذا فى الأصل اليونانى ؛ وفى الترجمة الفرنسية الميتافيزيقى وفى الإنجليزية صاحب الفلسفة الأولى First philosopher أو الميتافيزيقى . والمقصود ما ذكرناه لا الفيلسوف فقط ولا الفيلسوف الأول . [الإهوانى] .

(٣) زيادة فى ترجمة هكس .

(٢)

تاريخ مذاهب النفس

المذاهب الشائعة

لمـــا كنّا ندرس النفس ، فمن الضرورى ، فى نفس الوقت الذى نضع فيه المسائل التى يجب أن تحل فيما بعد ، أنْ نجمع آراء المتقدمين عنا ، من الذين كانت لهم أقاويل فى النفس ، حتى نفيد مما أصابوه من حق ، ونتجنب ما أخطأوا فيه .

ولنبدأ فى فحصنا هذا بعرض ما أجمعوا عليه من الصفات التى يبدو أنّها تخص النفس فى الأغلب من حيث طبيعتها ، وقد يبدو أنّ المتنفِّسَ يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين : الحركة والإحساس . وهاتان الصفتان هما على وجه التقريب ما نُقِل إلينا عن القدماء فيما يختص بالنفس .

أصحاب الذرة

ولقد قال بعضهم : إنّ النفس أولا وقبل كل شىء المحرك . وحيث إنّهم ذهبوا إلى أنّ مالا يتحرك لا يستطيع أنْ يحرّك غيره ، فقد اعتقدوا أنّ النفس من نوع الأشياء المتحركة ـ ولذلك قال « ديمقريطس » إنّ النفس نوع من النار والحرارة . فالأشكال أو الذرات التى يقول بها لانهائية ، ويسمى ذات الشكل الكروى ناراً ونفساً . وهـذه قد تُشْبه ما نسميه غبار الهواء الذى يبدو فى أشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ ، وتجمّع هـذه البذور يكوّن فيما يذهب إليه عناصر الطبيعة بأسْرها . (ونجـد نفس هـذه النظرية عند « لوقيبوس ») .

وما كان من هذه الذرات كرويَّ الشكل فهو النفس ، لأنَّ الذرات التي من هذا الجنس أسهلُ نفاذاً في جميع الأشياء ، وأقدرُ على تحريك غيرها ، مادامت هي نفسها متحركة . ويذهب هؤلاء الفلاسفة[١] إلى أن النفس هي التي تمنح الحركة في الحيوانات . وهم لهذا السبب يجعلون التنفس الصفة الجوهرية للحياة[٢] . ذلك أنَّ الهواء حين يضغط الأبدان ، ويُخْرِج منها الذرات الكروية التي تعطى الحركة للحيوان، لأنَّها نفسها لا تسكن أبداً، يعززها من خارج ذرات من نفس النوع تنفذ إلى الجسم مع التنفس ، وهذه الذرات تمنع تلك التي لا تزال داخل الحيوان من الخروج ، بأن تدفع تلك التي تضغط وتكثّف. ويذهب أولئك الفلاسفة أيضاً إلى أنَّ الحيوان تطول حياته مادام قادراً على هذه المقاومة — ويبدو أيضاً أن مذهب

بعض الفيثاغوريين

الفيثاغوريين يتفق معهم في هذا الرأى . فمنهم من قال بأن النفس هي غبار الهواء[٣] ، ومنهم من قال بأنها هي التي تحرك هذا الغبار. وذكروا أنَّ هذا الغبار يظهر لنا في حركة مستمرة حتى إذا كان السكون تاما — ويذهب كذلك[٤] أولئك الذين يحدون النفس بأنها هي التي تحرك نفسها ، إذ يبدو أن هؤلاء الفلاسفة يرون جميعاً أن الحركة أخص ماتوصف به النفس ، وأن كل شيء يتحرك بالنفس، ولكن النفس تتحرك بنفسها . وعلة ذلك أنهم لا يرون محركا إلا وهو نفسه يتحرك — وكذلك « أنكسا جوراس » يؤكد أنَّ النفس

أنكسا جوراس

هي العلة المحركة . وهذا أيضا هو رأى غيره من الفلاسفة — إنْ

---

(١) يريد أصحاب مذهب الذرة .

(٢) يجعلون الحياة تقوم على التنفس (هكس)

(٣) من وحد بين النفس وغبار الهواء (هكس) .

(٤) أفلاطون وزينوقراط وألقمايون (تريكو)

وُجِد مَنْ يقول بذلك ـ[١] القائلين بأنّ العقل هو الذى يحرّك العالم . و يختلف رأى « أنكسا جوراس » بعض الاختلاف عن رأى « ديمقريطس » الذى يوحّد تماماً بين النفس والعقل ، لأنّ عنده أنّ الحق مايبدو [للحواس[٢]] . ولذلك فإنّه يوافق « هوميروس » فى شعره الذى قال فيه :

أُلقِي هكتور أرضاً والعقل منه ذاهب

و إذن فإنّ « ديمقريطس » لا يَعُدّ العقلَ القوةَ التى تعرف الحقيقة ، ولكنه يوحد بين النفس والعقل . أمّا « أنكساجوراس » فإنّ رأيه أقلُّ وضوحاً عنهما : ٤٠٤ ظ

رأيه غامض

فنى مناسبات كثيرة يؤكد أن العقل علة الحسن[٣] والنظام . وفى مواضع أخرى يُوَحِّد بين العقل والنفس ، لأنّه يجعل العقل فى جميع الحيوانات كبيرة وصغيرة ، راقية ودنيئة . إلّا أنّه لا يبدو أنّ العقل بمعنى البصر ، يَعُمّ جميع الحيوانات على السواء ، ولا جميع أفراد الإنسان .

وهكذا فإنّ جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أنّ الكائن الحى يتحرك ، عدّوا النفس أنها أولى ما يحرك ، وأمّا الذين وجهوا نظرهم إلى أنّ الكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات ، فقد قالوا بأنّ النفس هى المبادىء : أمّا عند

النفس هى العناصر

القائلين بعدة مبادىء فقد وحّدوا بين النفس و بين هذه المبادىء ، وأمّا عند القائلين بمبدأ واحد فالنفس هى هذا المبدأ . وهكذا يذهب

---

(١) لعله هرموتيمن الكلازومينى (ت)

(٢) فى الأصل اليونانى ما يبدو أو يظهر ، والمقصود ما يبدو للحواس ، وهذه إضافة من هكس وتريكو .

(٣) الخير (هكس) ، الجميل « تريكو » وفى العربية قولنا الحسن يجمع بينهما .

« أنبا دوقليس » إلى أنّ النفس مركبة من جميع العناصر ، وأنّ

أنبا دوقليس

كل عنصر منها هو أيضاً نفس . و إليك نص أقواله :

« بالأرض نرى الأرض ، و بالماء نرى الماء » .

« و بالأثير نعرف الأثير الإلٰهى ، و بالنار نعرف النار » .

« و بالحب ندرك الحب ، و بالبغض الحزين الشديد ندرك البغض » .

أفلاطون

و يصوغ أفلاطون فى « طيماوس » على هذا النحو النفسَ من العناصر ، إذ عنده أنّ الشبيه يُدرَك بالشبيه ، وأنّ الأشياء (التى نعرفها[1]) تتركب من المبادىء . وأيضاً فإننا نجد فى دروسه عن الفلسفة[2] أن الحيوان بالذات[3] يستمدّ من مثال الواحد بالذات ، [ومن العدد اثنين[4]] أو الطول الأولىّ ، ومن الثلاثة وهو العرض الأولىّ ، ومن الأربعة وهو العمق الأولىّ ، وهكذا فى سائر المثل[5] . ولقد أوضح أفلاطون رأيه بشكل آخر فقال : العقل هو الواحد ، والعلم هو الاثنان ، لأنّه يتجه فى اتجاه واحد [نحو نهاية واحدة][6] ، والظن هو عدد السطح وهو الثلاثة ، والإحساس هو عدد الحجم وهو الأربعة . فالأعداد تتوحّد مع نفس المثل والمبادىء ، وأنها تتركب من العناصر . ومن جهة أخرى تدرك الأشياء بعضها بالعقل ، و بعضها بالعلم ، و بعضها بالظن ، و بعضها أخيراً

(١) إضافة من (هكس)

(٢) الغالب كما يرى (هكس) أن أرسطو يعنى بذلك دروس أفلاطون السماعية فى « الأكاديمية » والتى يرجح أن أرسطو وغيره من التلاميذ احتفظوا بمذكرات عنها .

(٣) فى ترجمة هكس أنه نفس الحيوان غير أن تريكو يتابع التفسير اللاتينى الذى يجعل هذا الاصطلاح فى فلسفة أفلاطون يعنى الحيوان بالذات أو الكلى .

(٤) هذه الإضافة أى أن الطول هو الاثنان من تفسير هكس وغير موجود بالأصل وقد أثبتناه لزيادة الإيضاح .

(٥) على ماجاء فى هكس .

(٦) زيادة فى ترجمة تريكو .

بالإحساس . وهذه الأعداد هى فى نفس الوقت مُثُل الأشياء . وحيث قد ظهر لهم أنّ النفس محركةٌ وعالمة[١] على هذا النحو ، فإنّ بعض الفلاسفة[٢] صاغوا النفس

النفس عدد يحرك نفسه

عن هذين المبدأين ، وقالوا : إنّ النفس عدد يحرّك نفسه ، إلّا أنّ الأراء تختلف فيما يختص بطبيعة المبادىء وعددها ويظهر الاختلاف على وجه الخصوص بين أولئك الذين يجعلونها جسمانية[٣] والذين

المذاهب المختلفة عن العناصر

يجعلونها لا جسمانية ، ويختلف عنهما كذلك الذين يجمعون بينهما[٤] ويتخذون منهما المبادىء ، ويختلفون أيضاً فى عدد ٤٠٥ و
المبادىء : فيقول البعض بمبدإ واحد ، والبعض الآخر بأكثر من مبدأ . وطبقاً لآرائهم فقد تصوروا طبيعة النفس بأنّ ما هو متحرك بالطبع فهو يحق من المبادىء . ولهذا ذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ النفس نار ، لأنّ النارَ ألطفُ العناصر وأشدها لا جسمية ؛ وأيضاً فإنّ النار هى أول ما يتحرّك ويُحَرّك الأشياء الأخرى . ولقد أوضح ديمقريطس الأمر بطريقة أليَق ، فبيّن السبب الذى من أجله تتعلق هاتان الصفتان بالنفس : فالنفس والعقل ، كما يقول ، شىء واحد ، وهذا الشىء من الأجسام الأولية غير المنقسمة[٥] ، والنفس محركة بسبب لطف [ذراتها[٦]] وشكل [هذه الذرات] ؛ ويذهب من جهة أخرى إلى أنّ الشكل

---

(١) يريد انها علة الحركة ومصدر المعرفة .

(٢) يريد « زينوقراط » Xenocrate (تريكو).

(٣) الأصح أن نقول « جرمية » على اصطلاح الكندى والمعاصرين له كما فى كتاب الربوبية، إلا أن المتأخرين من فلاسفة العرب كابن سينا وغيره قد عدلوا عن استعمال جرم الى القول بالجسم

(٤) أى يجمعون بين الجسمانية وغير الجسمانية .

(٥) أى الذرات

(٦) إضافة من تريكو لزيادة البيان .

الكروى من بين سائر الأشكال أكثرها قبولاً للتحريك ، وأنّ هذا هو شكل العقل والنار .

أما « أنكساجوراس » الذى يظهر أنّه يعُدّ النفس شيئاً آخر غير العقل ، كما بيّنّا فيما سبق ، فإنّه ينظر إليهما كأنهما طبيعة واحدة ، إلّا أنه يُؤْثِر أن يضع العقل مبدأ جميع الكائنات . مهما يكن من شيء فإنه يذهب إلى أنّ العقل وحده ، من بين سائر الموجودات ، بسيطٌ ، غيرُ ممتزج، نقيٌّ ، ولكنه يُرْجِعُ القوتين : أعنى المعرفة والتحريك ، إلى هذا المبدأ ، فيما يقول : إنّ العقل هو الذى حرّك العالم .

طاليس

ويبدو أيضاً أنّ « طاليس » فيما يُرْوى عنه ، ذهب إلى أنّ النفس قوةٌ مُحرِّكة إنْ صحّ ما يُرْوَى عنه من أنّه زعم بأنّ فى حجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد . — ويذهب « ديوجين » (وكذلك بعض الفلاسفة[1]) ، إلى أنّ النفس هى الهواء ، ذلك أنّه ظن أنّ الهواء ألطفُ الأجسام ، وأنّه هو المبدأ [الأول] ، وهذا هو السبب فى أنّ النفس تعرف وتحرّك : فهى تعرف من حيث إنّ الهواء هو [العنصر[2]] الأول الذى تنشأ منه سائر الأشياء ، وهى تحرك من حيث إنّ الهواء ألطفُ الأجسام . — ويجعل « هرقليطس » أيضاً

هرقليطس

النفس مبدأ لأنّها عنده البخار[3] الذى تنشأ منه سائر الأشياء ، ويضيف إلى ذلك أنّ هذا المبدأ أبعد الأشياء عن الجسمية ، وفى جريان دائم . ومن جهة أخرى المُحرَّك يُعْرف بالمحرِّك ، لأنّ عنده وعند معظم

---

(١) « أنكسيمانس » و « أنكساجوارس » و « أرنخيلاوس » (ت)

(٢) عن هكس .

(٣) النار الأثيرية أو الأولى (ت)

الفلاســفة[١] جميع الموجودات فى حركة . ويظهر كذلك أنّ هـذا هو رأى

ألقمايون

« ألقمايون » فى النفس ، وهو يزعم أنّهـا خالدة ، لأنها تُشْبِه الموجودات الخالدة ، وأنّ هذا الشبه عندها من جهة حركتها

٤٠٥ ظ الأبدية ، لأنّ جميعَ الأشياء الإلٰهية تتحرك دائما حركة دائمة ، كالقمر والشمس والنجوم والسماء كلها . ــ ومن أصحاب الآراء العاميّة مَنْ قال بأن النفس ماء مثل

هيبون

« هيپون » .وعلة هـــذا الرأى على ما يظهر هو الاعتقاد بأن البزْرَ[٢] فى جميع الحيوانات رطب؛ ويرفض « هيپون » مذهب القائلين بأنّ النفس دم ، ويقول : إنّ البزر ليس بدم ، وإنّه هو النفس الأولى . ــ

كريتياس

ويزعم غيرهم مثل « كريتياس » بأنّ النفس دم اعتقاداً منهم أنّ الإحساس أخصُّ صفات النفس ، وأنّ مَرَدّ هذه الصفة طبيعةُ الدم . ــ وهكذا لقيتُ جميع العناصر من يُؤيدها ، باستثناء الأرض : فلم يقل بها أحد اللهم إلا ذلك الذى زعم بأنّ النفس تتركب من جميع العناصر أو أنها هى جميع العناصر[٣] .

الخلاصة

وهكذا يحد جميـع هؤلاء الفلاسفة النفس بصفات ثلاث : نعنى الحركة ، والإحساس ، واللاجسمية ؛ وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى المبادئ [الأولى][٤] . ولذلك كان الذين يحدّون النفس بالمعرفة ، إمّا أنْ يجعلوها

---

(١) كراتيلوس وغيره من تلامذة هرقليطس (ت)

(٢) تكتب البذر والبزر ، ولــكن ابن رشد فى كتاب النفس يكتبها بالزاى .

(٣) الغالب أنه يشير إلى « أنباذوقليس » (الإهوانى)

(٤) إضافة فى هــكس .

عنصراً ، وإمّا أنْ يجعلوها مركبةً من العناصر فيقرّرون بذلك آراء متقاربة ما عدا واحداً[1] ، فهم يقولون إنَّ الشبيه يُعْرَف بالشبيه ، وما دامت النفس تعرف جميع الأشياء فإنهم يُرَكِّبونها من جميع المبادئ . وهكذا فإن الفلاسفة القائلين بعلة واحدة وعنصرٍ واحـد ، كالنار أو الهواء يَضَعُون النفسَ مركبةً كذلك من عنصر واحد ، على حين أنَّ أولئك القائلين بعدة مبادئ ، يجعلونها مركبةً كذلك من عدة مبادئ. وأنكساجوراس وحده هو القائل بأنَّ العقل لا ينفعل ، ولا يشترك في شيء مع غيره من الأشياء ، فإذا كانت هذه طبيعة العقل فكيف يَعْرِف ؟ و بأى علة ؟ لم يفسر لنا أنكساجوراس ذلك، ولا نستطيع استخلاص رأيه بوضوح من جملة أقواله . وجميع الذين يَجْمعون بين الأضداد فى مبادئهم ، يذهبون إلى أنَّ النفس مركبة أيضاً من الأضداد[2] . وعلى العكس فإنَّ القائلين بمبدإ واحد هو أحد الضدين ، كالحار أو البارد مثلا ، أو أى صفة أخرى من هـذا النوع ، فإنهم يردّون النفسَ كذلك إلى أحد هذين الضدّيْن ولذلك أيضاً فإنّهم يسترشدون باللغة : فالذين يُوَحِّدون بين النفس والحار يؤكدون أنه لذلك وضعت لفظة Tsen . على العكس أولئك الذين يوحّدون بينها و بين البارد ، يؤكدون أنها بسبب التنفس والتبريد سميت (نفساً) psuche . فهذه إذن هى آراء القدماء فى النفس ، ولأى الأسباب قالوا بها على هذا النحو .

(١) أنكساجوراس (ت)

(٢) مثل أنبادوقليس القائل بالعناصر الأربعة ، وبالمبدأين المتقابلين (المحبة والكراهية) (ت)

(٣)

نقد مذهب من يقول إنّ النفس متحركة بذاتها

نقد مذهب أن النفس متحركة

ينبغى أن نفحص أولا عن الحركة . ولا ريب فى أنه ليس من الخطأ فقط تصوّر جوهر النفس كما يتصوره أولئك الذين ٤٠٦ يعرّفونها بأنها تتحرك بنفسها ، أو أنها قادرة على تحريك نفسها ، و بل أكثر من ذلك من المستحيل أن يكون للنفس حركة[١] .

ولقد بينّا من قبل أنّه ليس من الضرورى أنْ يكون المحرك متحركا ــ وقد يمكن أنْ يتحرك أى شىء (على وجهين) : إمّا بشىء آخر ، وإمّا بنفسه . ونقول: إنّ الشىء يتحرك بشىء آخر ، إذا كان المتحرك موجودا فى شىء يتحرّك ، كالبحّارة مثلا ، الذين لايتحركون كما تتحرك السفينة ، فهذه تتحرك بنفسها ، ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة . وهذا بيّن إذا نظرنا إلى أعضائهم : فحركة القدمين الخاصة بهما المشى ، وهى أيضا الحركة الخاصة بالإنسان ، إلا أنّ المشى لا يُنسب حينئذ إلى البحارة ــ ولمّا كان قولنا : «أنْ يتحرك» يؤخذ على وجهين ، فلنفحص الآن عن أمر النفس ، هل تتحرك بذاتها ؟ أو أنّ النفس تشترك فى الحركة ؟ وحيث إنّ أنواع الحركة

هل تتحرك النفس بذاتها ؟

---

(١) يذهب أرسطو إلى أن الحيوان مادام يتحرك بنفسه ، فهو منقسم الى متحرك وهو الجسم ، ومحرك وهو النفس ، والنفس بطبيعتها محرك لايتحرك [ت] .

أربعة : النُقْلَة ، والاستحالة ، والنقصان ، والزيادة ، فإنّ النفس قد تتحرك بأحدها ، أو بأكثر من واحد منها ، أو بها جميعا .

أنواع الحركة

وإذا لم تكن الحركة للنفس عرضية ، فتكون لها طبيعية . ولكن إذا كان ذلك كذلك ، فإنّ النفس تكون أيضا فى مكان ، ما دامت جميع الحركة التى ذكرناها فى المكان . — ولكن إذا كانت ماهية النفس بالذات أنْ تتحرك بنفسها ، فلا تكون الحركة لها بالعَرَض ، كما هو الحال فى الأبيض ، وماطوله ثلاثة أذرع . فهاتان الصفتان تتحركان أيضا كذلك ، ولكن بالعرَض فقط ؛ لأنّ الشىء الذى تُوجَد فيه هو الذى يتحرك فى الحقيقة ، أعنى الجسم . وهذا هو السبب فى أنّه ليس لهما مكان طبيعى ؛ ولكن يكون للنفس مكان إنْ صَحّ أنّ الحركة لها طبيعية(١) . — وأيضا إذا كانت النفس تتحرك بالطبع ، فقد تتحرك بالقسر . فإذا تحركت بحركة قسرية ، فقد يمكن كذلك أن تتحرك بالطبع(٢) . والأمر كذلك فيما يختص بالسكون ، لأنّ نهاية الحركة الطبيعية للشىء هى أيضاً موضع السكون الطبيعى . وبالمثل نهاية حركته القسرية ، هى مكان سكونه القسرى ، ولكن ما حركة النفس وسكونها القسريّان ؟ ليس من السهل بيان ذلك ، ولو أطلقنا لخيالنا العِنان . — وأيضا إذا تحركت النفس إلى أعلى ، فهى النار ، وإذا تحركت إلى أسفل ، فهى الأرض ،

المذهب يفضى إلى نتائج شنيعة

---

(١) فى عالم ما تحت القمر لكل عنصر مكان طبيعى يتجه إليه بطبيعته ويسكن عنده . والأرض تتجه إلى أسفل ، والنار إلى أعلى (بمعنى آخر إلى مركز الكون أو المحيط الخارجى) . والماء والهواء المكانان المتوسطان ، فلا يبقى بعد ذلك مكان طبيعى للنفس [ت] .

(٢) كل حركة للأجسام الموجودة فى عالم ما تحت فلك القمر ، وتتجه نحو مكانها الطبيعى ، تضادها قوة خارجية تؤثر عليها فى الاتجاه المقابل [ت] .

لأنّ هاتين الحركتين تخصان هـذين الجسمين . والأمر كذلك أيضا فى الحركتين المتوسطتين[١] . ـ وهناك صعوبة أخرى : ما دام يظهر أن النفس تُحرّك الجسم ، فقد يمكن بحق أن نفترض أنها تحركه بالحركة نفسها التى تتحرك بها . ولـكن إذا كان ذلك كذلك ، فإنه يصح أنْ نقول ، على العكس : إنّ الحركة التى بها يتحرك ٤٠٦ ظ الجسم ، هى أيضا التى تُحرّك النفس . لـكن الجسم ، إذْ يتحرك بالنُقْلَة ، فقـد يجب أنْ تتحرك النفس على هذا النحو أيضا ، فتنتقل إمّا بكليتها ، وإمّا بأجزائها . لـكن إذا أمْـكن ذلك ، فقـد يمكن كذلك أنْ تبتعد النفس من الجسم ، وأن تعود إليه . ويترتب على هذا أنّ الحيوانات الميتة ، قد تعود إلى الحياة . ـ لـكن قد يقال إنّ النفس يمكن أن تتحرك بحركة عرضية من شىء آخر ، ما دام الحيوان يمكن أنْ يُدْفع بحركة قسرية ، لـكن الشىء الذى يتحرك بنفسه بالذات ، لا يمكن أنْ يتحرك بشىء آخر إلا بالعرض ، كما أنّ ما هو خير بذاته ، أو من أجل ذاته ، لا يُمكن أنْ يكون بشىء آخر ، أو من أجل شىء آخر . وإذا فرضنا أنّ النفس قد تُحرّك ، فأليق ما قد يقال إنّ ما يحركها المحسوسات[٢] . ـ ولـكن قولنا : إن النفس تحرك نفسها ، هو نفس قولنا : إنها هى نفسها المتحركة . ولمّا كانت كل حركة ، فهى انتقال المتحرك ، من حيث إنه متحرك ، فإنّه يترتب على ذلك أنّ

---

(١) يريد المـاء والهواء فهما العنصران المتوسطان بين الأرض والنار ، وهما كذلك متوسطان فى حركتهما بين الأعلى والأسفل . فإذا كانت للنفس الحركتان المتوسطان ، فإنها تكون ماء أو هواء وقد رفض هـذا الرأى (ت) .

(٢) يرد أرسـطو على الاعتراض السابق . إذا سلمنا بأن النفس تتحرك بالعرض بفاعل خارجى فلا يمكن القول بغير تناقض بأن النفس هى من جهة محركة بالذات من حيث طبيعتها ، ومن جهة أخرى تتحرك بشىء آخر . ولهـذا يسقط مذهب القائل بأن النفس متحركة بذاتها (ت) .

النفس ينتزع عنها جوهرها . هذا إنْ صحّ أنّ حركتها لنفسها ، ليست بالعرض ، ولـكنها فى نفس جوهرها وبالذات . — ويذهب بعض الفلاسفة إلى حد القول بأنّ النفس تُحَرِّكُ الجسمَ الذى توجد فيه ، على النحو الذى تُحَرَّكُ به نفسها . وهذا

ديمقريطس

مثلا رأى « ديمقريطس » الذى يشبه « فيلبّس[١] » المؤلف الـكوميدى ، الذى يحدثنا أنْ « دِيدَالُس» حرّك تمثاله الخشبى « أفروديت » بأن ألقى فيه الزئبق، فهذا شديد الشبه بما يقوله « ديمقريطس » ، إذ يقول إنّ الذرات الـكروية التى تتحرك ، لأنّ من طبيعتهـا ألا تبقى أبدا فى سكون ، تدفع معها الجسم كله ، وتُحركه . إلا أننا نسأل بدورنا ، هل هذه الذرات نفسها تُحْدِث أيضا السكون ؟ وكيف تحدثه ؟ هذا ما يصعب، بل يستحيل تفسيره.

حركة الحيوان غائية

وعلى العموم لا يظهر أنّه من هـذا الوجه تحرك النفس الحيوان . إنه[٢] ، فى الواقع ، بنوع من القصد والاختيار ، وضربٍ من التفـكير[٢] .

طيماوس

وعلى هذا النحو[٣] كذلك ، يفسر أفلاطون فى « طيماوس » تفسيرا طبيعيًّا ، تحريك النفس للجسم . فالنفس إذْ تحرّك نفسها ، تُحَرِّكُ الجسمَ أيضا ، لأنهـا متداخلة به . لأنّه بَعْدَ أنْ ركّبَ النفسَ من العناصر ، وقسّمَها طبقاً للأعداد المتناسبة ، حتى يكون لهـا إحساس غريزى بالتناسب ، وأنْ يتحرّك

---

(١) هو ابن « أرسطوفان » شاعر اليونان الهزلى ، وقد كتب كوميديا بعنوان « ديدالس » . Daedalus

(٢—٢) فى ترجمة هكس : ولـكن بنوع من الغاية أى التفكير (ت) .

(٣) أى بنفس الطريقة التى ذهب إليها ديمقريطس (ت) .

العالم حركاتٍ متناسبة ، فقد حنى [الخالق[١]] الخط المستقيم ، فجعله دائرة ، ثم قسم هذه الدائرة دائرتين متصلتين فى نقطتين ، ثم قسم إحدى هاتين الدائرتين سبع دوائر ، من حيث إنَّ حركات السماء هى نفس حركة النفس[٢] . ولكن ، أولا ، ليس من ٤٠٧ و

نقد المذهب بالتفصيل

الصحيح أنْ نَعُدَّ النفس مقدارا . فمن الواضح فيما قصده «طيماوس» أنَّ نفس العالم من الطبيعة التى تسمى بالعقل . فلا ريب أنّه لا يمكن أنْ تُشبِه النفسَ الحساسة ، أو الغضبية التى ليست حركاتها بالنقلة الدائرية . ولكن العقل واحدٌ ومتصل ، على نحو التعقل ، والتعقل هو نفس المعقولات . ومن جهة أخرى ، فإنَّ للمعقولات وحدةَ تتابع ، كالحال فى الأعداد ، لا كالحال فى المقدار . ولذلك ليس العقلُ كذلك متصلاً ، على المعنى الأخير ، ولكنه إمّا أنه لا يتجزأ ، وإمّا أنّه متصلٌ ولكن لا كمقدار — إذْ كيف يعقل العقل ، إذا كان مقدارا ؟ أيكون ذلك بكله أم بجزء من أجزائه ؟ وإذا كان بجزء فهل هو بمقدار ، أم بنقطة ؟ (إذا لزم أنْ نسمى النقطة جزءا[٣]) ، فإذا كان بنقطة ، فالنقط ، لأنها لا تتناهى فى العدد ، فمن البيّن أنَّ العقل لن يبلغ نهايتها أبدا . وإنْ كان بمقدار ،

---

(١) زيادة من هكس وتريكو لفهم المعنى ، وليست موجودة بالأصل اليونانى .

(٢) هذا الجزء من طيماوس مشهور علق عليه الكثيرون ولم يكن ينبغى أن يأخذ أرسطو أساطير أفلاطون حرفيا . والمقصود عند أفلاطون أن « نفس » العالم موجودة قبل جسمه ، وأن العالم حيوان ، لأنه أفضل ما يوجد . ومن جهة أخرى النفس الإنسانية عالم صغير فى عالم كبير ... فالتوازى بين العالم والنفس الإنسانية هو شرط المعرفة : أما العناصر التى منها يتركب نفس العالم فهى أولا الماهية اللامنقسمة (عالم المثل) ، وثانيا الماهية المنقسمة (العالم المحسوس) . ثم ركب الخالق من هاتين الماهيتين ماهية ثالثة . ثم مزج هذه الثلاثة وأخرج منها ماهية رابعة ركب منها الكرة السماوية . ثم قسم الخالق هذه الكرة إلى سبعة أجزاء حسب تقاسيم رياضية معقدة .... وملأ المسافات متوسطات عددية ومتناسبة . حتى إذا ما انتهى الخالق من هذا التركيب كون الكرة السماوية . ارجع إلى محاورة طيماوس . [عن تريكو باختصار]

(٣) النقطة عند أرسطو ليست جزءا من المقدار . (ت) .

فإنّ العقل يعقل موضوعه مراتٍ كثيرة ، أو عددا لا نهاية له من المرات؛ ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أنْ يعقل إلا مرةً واحدة . و إذا كان العقل يكتفى بأن يلامس [الأشياء] بجزء من أجزائه ، فما حاجته أنْ يتحرك بحركة دائرية ، وما حاجته ، على الإطلاق ، أنْ يكون مقدارا ؟ لكن إذا كان لا بد ، كى يعقل ، من أن تُماسّ دائرته كلها ، فما أمر التماسّ بأجزائه ؟ وأيضا كيف يعقل المنقسمَ بغير المنقسم ، أو كيف يعقل غير المنقسم بالمنقسم ؟ فيجب أن يكون العقل هو المقصود بهذه الدائرة ، لأنّ حركة العقل التعقّل ، وحركة الدائرة الدوران[1] ، فإذا كان التعقل إذن هو الحركة الدائرية ، فالعقل هو الدائرة التى لها هذه الحركة الدائرية ، أعنى التعقل . ولكن ما هو الموضوع الذى يعقله إذن على الدوام ؟ إذ يجب أن يكون له موضوع، ما دامت الحركةُ الدائريةُ أبدية . أنّ للأفكار العملية حدودا (لأنها جميعا توجد من أجل شىء آخر) والأفكار النظرية محدودة على النحو الذى تُحَدّ به دلالتها اللفظية ، ولكن كل دلالة لفظية ، إمّا أنْ تكون حدا ، أو برهانا . ويبدأ البرهان من مقدمة ، وكأنّ غايته القياس ، أو النتيجة . وحتى إذا لم يكن البرهان محدودا ، فعلى الأقل إنّه لا يعود نحو المقدمة ، ولكن بمعونة الحد الأوسط وأحد الحدّين الآخرين يتجه فى خط مستقيم . والتعاريف كذلك كلها محدودة : وأيضا ما دامت الحركة الدائرية تتم أكثر من مرة ، فلا بد أنْ يعقل العقل موضوعه أكثر من مرة . وأيضا فإنّ العقل يُشبه أن يكون سكونا ، أو وُقوفا ، من أن

---

(١) المقصود دائرة « طيماوس » . فالعقل هو هذه الدائرة وليست هى فى هذه المحاورة آلة النفس وشرطها الضرورى فقط، بل هناك مطابقة بين فعل العقل أى التعقل، وبين الدائرة نعنى الحركة الدائرية (ت) والمقصود من هذا التمثيل أن فعل العقل يقتضى التعقل، كما أن طبيعة الدائرة تقتضى الحركة الدائرية (الإهوانى) .

أن يكون حركة . والأمر كذلك فى القياس ؛ ومن جهة أخرى لا يبلغ السعادة القصوى ما لا يتحرك[١] بسهولة ، بل بالقسر . فإذا لم تكن حركة النفس ٤٠٧
هى جوهرها ، فإنّ حركتها تكون مضادة لطبيعتها . ومما يجلب الألم أيضاً ، ظ
أن تتصل النفس بالجسم ، ولا تستطيع مفارقته ، بل المفارقة أوْلى ، إنْ صحّ أنّ الأفضل للعقل ألا يتصل بالجسم ، كما هى عادة قولهم ، وما وافقهم عليه الكثيرون[٢] وأيضاً فإنّ علة حركة السماء الدائرية تظل غامضة : إذ ليس جوهرُ النفسْ هو علة هذه الحركة الدائرية ، بل بالعرض تتحرك النفس هكذا . وليس الجسم أيضا هو هذه العلة ، بل الأَوْلى أنْ تكون النفسُ لا الجسم ، ولم يُنْقَلْ إلينا أنّ هذا الضرب من الحركة هو الأفضل ، إلاّ أنّه يجب أنْ تكون العلة ، التى من أجلها جعل الله النفس تتحرك دائريًّا ، هى أنْ يكون الأفضل لها أن تتحرك من أنْ تسكن ، وأنْ تتحرك على هذا النحو ، لا على نحوٍ آخر . ولما كان الفحص عن ذلك أليق أن يكون فى موضع آخر ، فلنترك ذلك الموضوع الآن[٣] .

وهاهنا أيضا تناقض يلزم عن هذا المذهب ، وعن معظم المذاهب التى تنحو هذا النحو : فإنها تجمع بين النفس والبدن ، وتضع النفس فى البدن بدون أنْ تبين علة هذا الجمع ، ومسلك البدن ؛ ومع ذلك فيظهر أن هـذا التفسير ضرورى : إذ الجمع بينهما يجعل

---

(١) قوله يتحرك زيادة فى ترجمة هكس . وفى الترجمة اللاتينية « يكون » أو « يحصل » .

(٢) أفلاطون والأفلاطونيون انظر فيدون ٦٦٠ ب (ت) .

(٣) يشير أرسطو إما إلى كتاب الطبيعة المقالة الثامنة ، وإما إلى كتاب السماع المقالة الأولى ، وإما كما يقول « سمبلقيوس » إلى مابعد الطبيعة (ت) .

تجاهل الصلتين النفس والبدن

أحدهما فاعلا ، والآخر منفعلا ، وأحدهما يتحرك والآخر يُحرَّك ، ولا يخضع شيء من هذه الصلات المتبادلة للاتفاق . ولكن هؤلاء الفلاسفة يحاولون فقط أن يفسروا طبيعة النفس ، إلا أنهم فيما يخص البدن المتصل بها ، لا يضيفون أى تحديد : كأنه يمكن ، كما تحدثنا أساطير الفيثاغوريين ، أن تحلّ أىّ نفس فى أى بدن . [وهذا تناقض] إذ يظهر أنّ كل بدن له صورة وهيئة تخصه . وهذا شبيه بمن يقول إنّ فنّ النجار يمكن أن يحلّ فى المزمار : إذ يجب أن يستخدم الفن آلاته الخاصة به ، وأن تستخدم النفس البدن المناسب لها[1] .

(٤)

مذهب أن النفس ائتلاف
ومذهب أن النفس عَدَد متحرك بذاته

ولقد وصل إلينا رأى آخر يختص بالنفس ، وهو رأى فى نظر كثير من الفلاسفة

مذهب الائتلاف

لا يقل إقناعا عما ذكرناه من قبل ، وهذا الرأى يسوق أدلة ؛ كأنها تفسير ، حتى شاعت على ألسنة الجمهور[2] .

---

(١) المقصود أنه لا يقبل أى جسم أى صورة كيفما اتفق . انظر كتاب الطبيعة المقالة الثانية الفصل الثانى (ت)

(٢) العبارة غامضة فى اليونانية وقد اختلف فيها المترجمون وقد آثرنا تفسير دى كورت الذى وافقه عليه تريكو .

فأنصار هذا الرأى يقولون : إنّ النفس ضربٌ من الائتلاف ، لأن الائتلاف عندهم امتزاج وتركيب بين الأضــداد ، والجسم مركب من الأضداد ــ ومع ذلك فالائتلاف تناسب ما ، أو تركيب بين الأشياء الممتزجة ، ولا يمكن أنْ تـكون النفس شيئا من ذلك ــ وأيضا فإنّ التحريك لايأتى من الائتلاف، بل من النفس التى يكاد جميع الفلاسفة يعزون إليها هـذه الصفة ، كأنها من أخصّ صفاتها . ٤٠٨ ب والصحة ، وعلى العموم الفضائل الجسمية ، هى التى يجدر أن نسميها ائتـلافا ، لا النفس ــ وهذا بيّن، إذا أردنا أن نعزو أحوال النفس وأفعالها إلى ائتلاف معين ، إذْ يكون التناسب عندئذ صعباً(١) .

الائتلاف يدل على معنيين

وكذلك يقال الائتلاف على معنيين : الأول المعنى الرئيسى ، الذى ينطبق على المقادير حين تتحرك ، ويكون لهـا وضع ، فيدل الائتلاف على تركيب هذه المقادير تركيباً لايسمح بدخول عنصر آخر مجانس فيها . والثانى وهو مشتق من الأول ، أنّ الائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة ؛ ولـكن ليس من المعقول أن يُقال عن النفس إنها ائتلاف ، بأى معنى من المعنيين السابقين . ومن السهل جداً أن نرفض القول ، بأن النفس تركيب لأجزاء الجسم . فإنّ أنواع التركيب لأجزاء الجسم كثيرة مختلفة : فبأى جزء من الجسم ، أو بأى نوع من التركيب يجب إذن أن نُنزِل العقل مركبا ؟ وماذا نقول فى النفس الحـاسة ، أو النزوعية ؟ ــ وكذلك ، من التناقض البيّن ، الزعمُ بأنّ النفس تناسبٌ بين المزيج ، لأنّ التناسب ليس واحــدا فى المزيج بين العناصر التى تـكوّن اللحم ، وتلك التى تـكون العظم . ويترتب على ذلك ، وجود أنفس عدة ،

---

(١) العبارة فى اليونانية فيها نوع من التورية بحيث لا تنقل بالضبط إلى العربية (تتراتى) .

موزعة فى جميع الجسم ، إن صحّ من جهةٍ أن كلّ جزء من أجزاء الجسم مركّب من عناصر ممتزجة ، ومن جهةٍ أخرى ، أن علة المزج هو الائتلاف ، أعنى النفس .

وقد يمكن أيضاً أن نوجه إلى أنبادوقليس السؤال الآتى : مادام يزعم أن كل

أنبادوقليس

جزء من أجزاء الجسم يقوم على تناسب ما ، فهل إذن النفس هى التناسب ، أو أن شيئاً آخر هو الذى يضاف إلى الأجزاء ؟ وأيضاً هل الوئام هو علة أى امتزاج كيفما اتفق ، أم الامتزاج القائم على التناسب ؟ وهل الوئام[1] فى هذه الحالة التناسب نفسه ، أم أنه متميز عنه ، وشىء آخر غيره ؟.

فهذه إذن هى الصعوبات التى تثيرها هذه المذاهب . ومن جهة أخرى ، إذا

الصعوبات التى يثيرها رفض المذهب

كانت النفس شيئاً آخر غير الممتزج ، فلماذا إذن تتلاشى ، فى نفس الوقت الذى تتلاشى فيه ماهية اللحم ، أو الأجزاء الأخرى للحيوان ؟ وأيضاً ، إذا لم تكن النفس تناسباً بين الممتزج ، فنرفض على ذلك وجود نفس لكل جزء من أجزاء الجسم ، فما الذى يفسد حين تفارق النفس الجسم ؟ .

الخلاصة

فمن البيّن مما ذكرنا أنّ النفس لا يمكن أنْ تكون ائتلافاً ، ولا أنْ تتحرك دائريا . ــ ولكنها يمكن أنْ تتحرك بالعرض ، كما بيّنا[2] ؛ ويمكن أيضاً أن تتحرك بنفسها : أعنى أنّ الموضوع الذى تحل فيه يمكن أنْ يتحرك ، وأنْ يتحرك بالنفس . ولا يمكن أنْ تتحرك فى المكان ، بأى

---

(١) الوئام بمعنى الصداقة وفى ترجمة عكس أنها الحب ، وفى اليونانية تقال باشتراك على المعنيين : (قنواتى) .

(٢) انظر ٤٠٦ و ــ ٣٠ .

شكل آخر . ـ ويحق لنا أنْ نشك فيما يخص حركة النفس ، إذا نظرنا إلى الحقائق التى سوف نذكرها . فنحن نقول عن النفس : إنها تألم أو تفرح ، وتُقْدِم أو تخاف ، ٤٠٨ ظ وأيضاً إنّها تغضب ، وتحس ، وتفكر ، وإنّ جميع هذه الأحوال تظهر لنا كأنها حركات ، وقد يستخلص من ذلك أن النفس تتحرك . ومع ذلك فليست هذه النتيجة لازمةً ، فلو فرضنا أنّ الألم أو الفرح أو التفكير

اعتراض وجواب

حركات ، وأنّ كل حالة من هذه الأحوال هى حركة ، وأنّ هذه الحركة تُحْدِثها النفس ، مثال ذلك الغضب أو الخوف ، فهو هذه الحركة الخاصة بالقلب ، وأن التفكير حركة لهذا العضو ، أو لعضو آخر ، وأنّ هذه الأحوال هى كذلك بعضها حركات نُقْلَةٍ لبعض أجزاء الجسم ، وبعضها حركات استحالة (أمّا بيان أى نوع من الحركة وكيف يكون موضعها فهذا سؤال آخر) . فقولنا إذن إنّ النفس غاضبة ، هو كمن يزعم أنّ النفس هى التى تنسج أو تبنى . فالأولى ولا ريب ألا نقول إنّ النفس تشفق ، أو تتعلم ، أو تفكر ، بل نقول : إنّ الإنسان هو الذى يفعل ذلك بواسطة النفس . ونحن لا نعنى بذلك أنّ الحركة تكون فى النفس . بل إنها تنتهى تارة إلى النفس ، وتصدر عنها تارة أخرى ، فالإحساس مثلا يبدأ من الأشياء الجزئية ، والتذكر ، على العكس ، يصدر من النفس نحو الحركات أو ما يبقى منها [ما بقى من الإحساس] فى أعضاء الحس. أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد ،

العقل لا ينفعل ولا يفسد

لأنه يمكن أنْ يفسد تحت تأثير الضعف الناشىء عن الكهولة ، ولكنه فى الواقع أمره يشبه أمر أعضاء الحس : فلو صحت للكهل عين سليمة ، لرأى كأوضح ما يرى الشاب ، فلا ترجع الكهولة إذن إلى تأثرٍ من أى نوع للنفس ، بل إلى تأثر

الشخص الذى توجد فيه ، كما يحدث فى أحوال السُّكْر والمرض. فالتفكير ، وتحصيل المعرفة ، يضعفان إذن ، عندما يفسد عضو باطنى ، ولكن العقل فى ذاته لا ينفعل . والتفكير ، كالحب والبغض ، أحوالٌ ، لا للعقل ، بل لمن توجد فيه ، من حيث هى كذلك . ولذلك أيضاً إذا فسد هـذا الشخص ، لم يكن هناك تذكر ، أو حب ، لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل ، بل أحوال المركّب الذى فسد . أمّا العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية ، ولا ينفعل .

نقد القائلين إن النفس عدد يحرك نفسه

ويتبين مما سبق ذكره ، أن النفس لا تتحرّك ، فإذا لم تتحرك على الإطلاق ، فمن البيّن أنها لا تُحرِّك نفسها . ـ ومن أشدّ الآراء التى عددناها تهافتا ، ذلك الرأى الذى يزعم أنّ النفسَ عددٌ يحرك نفسه[1] ، لأنّ أنصار هذا الرأى يتصدون أولا للمحالات
٤٠٩ و المترتبة على القول بأن النفس تتحرك ، وأيضاً تلك التى تخص الفلاسفة ، الذين يذهبون إلى أنّ النفس عدد . ـ فكيف يجب أنْ نتصور وحدة تتحرك[2] ؟ بأى شىء تتحرك هـذه الوحدة ، وكيف يكون ذلك ما دامت بغير أجزاء ، وبغير تباين ؟ لأنها إذا كانت فى نفس الوقت محركة ومتحركة ، فلا بد أنْ يوجد فيها تباين . ـ وأيضاً[3] ما دام أنصار هذا المذهب يقولون إنّ الخط المتحرك يولد السطح ، والنقطة الخطَ ، فإنّ حركاتِ وحدات النفس هى أيضاً خطوط ، لأنّ النقطة وحدة تشغل موضعا ، ويجب أنْ يكون عدد النفس عندئذ فى جهة مّا ، ويشغل

---

(١) انظر ٤٠٤ ظ ـ ٢٧ . وسوف يفحص أرسطو الآن عن مذهب « زينوقراط » الذى يزعم أن النفس عدد يحرك نفسه ، كالحال فى الائتلاف (ت) .
(٢) هذا أول الاعتراضات ، وسوف تليها اعتراضات أخرى .
(٣) أول الاعتراض الثانى .

موضعا . ـ وأيضاً [١] إذا طرحنا من عـدد عددا ، أو وحدة ، فالباقى عـدد آخر . والنباتات وكثير من الحيوانات، على العكس ، تستمر فى الحياة إذا انقسمت ، ويظهر أنّ فيها عين النفس [فى كل جزء [٢]] . ويظهر مع ذلك ، أنّه ليس من المهم القول بالوحـدة أو بالذرة [٣] ، لأن ذرات « ديمقريطس » إذا أصبحت نقطا ، وبقيت كيتها العـددية فقط ثابتة ، فإنّه يجب أنْ يكون فى تلك الـكمية عـددٌ من النقط يحرِّك ، وعددٌ آخر يتحرَّك ، كما يحدث فى المتصل . فما ذكرناه عن الذرات لا يتوقف على فرقٍ فى كبرها أو صغرها ، بل فى أنهـا كمية عددية فقط ؛ وأيضاً فإنّه من الواجب أنْ يكون هناك شىء يحرك وحـدات النفس ، ولـكن إذا كان المحرك فى الحيوان هو النفس ، فيجب أنْ يكون كذلك فى العدد ، فلا يكون المحرك والمتحرك هما النفس ، بل المحرِّك فقط . وكيف إذن يمكن أن تـكون هذه العلةُ وحدةً ؟ فيجب أن يكون هناك فرق بين هذه الوحدة و بين غيرها . ولـكن النقطة الرياضية هل يميزها شىء آخر إلا الوضع ؟ ومن جهة أخرى [٤] ، إذا كانت وحداتُ الجسم ونقطهُ متميزةً [عن وحـدات النفس [٥]] فإنّ وحدات النفس تـكون فى نفس المـكان [الذى تـكون فيه نقط الجسم [٦]] . فـكل وحدة تشغل مكان نقطة : فما الذى يمنع ، إذا كان فى نفس المـكان نقطتان ، أن يكون هنـاك عدد لا نهائى من النقط ؟ لأن المـكان الذى تشغله الأشياء ، إذا كان غير منقسم ، فالأشياء

---

(١) أول الاعتراض الثالث .
(٢) إضافة من تريكو .
(٣) أول الاعتراض الرابع .
(٤) أول الاعتراض الخامس .
(٥) إضافة من تريكو وهـكس .
(٦) إضافة من تريـكو .

لا تنقسم كذلك . و إذا كانت نقط الجسم ، على العكس ، هى عين عدد النفس ، و بمعنى آخر إذا كان عدد نقط الجسم هو النفس ، فلماذا لا يكون لجميع الأجسام نفس ؟ فجميع الأجسام يظهر أنها تحتوى على نقط ، بل عدد لا نهائى منها . وأيضاً كيف يمكن أن تنقسم هذه النقط ، وتنحل عن الأجسام ، هذا إذا سلمنا بأن الخطوط لا تنحل إلى نقط ؟

(٥)

تابع مذهب أن النفس عدد متحرك بذاته
ـ مذهب أن النفس موجودة فى كل شىء ـ وحدة النفس

٤٠٩ ظ لقد انتهى « زينوقراط » ، كما ذكرنا[1] من قبل ، من جهة ، إلى اعتناق نفس المذهب الذى يقول به الفلاسفة الذين يجعلون النفس جسما لطيفاً ، ومن جهة أخرى فإنه يحتذى مثال « ديمقريطس » ، فيذهب إلى أنّ حركة الحيوان تنشأ من النفس ، فيقع بذلك فى صعوبات تخصه . فإذا صحّ أنّ النفس تتفشى فى جميع الجسم الحاس ، فبالضرورة يشغل جسمان نفس المكان ، ما دامت النفس جسما . وأولئك الذين يزعمون أنّ النفسَ عدد ، يجب أن يسلموا بوجود نقط كثيرة فى النقطة الواحدة ، أو أن لكل جسم نفسا ، إلا إذا كان العدد الذى يوجد فى الجسم

عود إلى الاعتراضات

(١) لعل أرسطو يقصد ٤٠٨ ظ ـ ٣٣ . وفى النص اليونانى « زينوقراط » غير مذكور ، ولم يذكر هكس فى ترجمته ، على خلاف تريكو الذى يريد توضيح النص .

هو عدد مختلف اختلافا تاما عن مجموع النقط الموجودة من قبل فى الجسم[١] . — ونتيجة أخرى : يتحرك الحيوان بالعدد على النحو الذى ذكرناه عن «ديمقريطس» ، فما الفرق بين قولنا ذرات صغيرة ، أو وحدات كبيرة ، أو وحدات متحركة[٢] ؟ على كل حال[٣] ، فإن حركات الحيوان ترجع بالضرورة إلى حركات هذه الذرات ، أو الوحدات — وأيضاً فإن الذين يجمعون فى تعريفهم بين الحركة والعدد[٤] ، ينتهون إلى هذه الصعوبات ، وإلى غيرها من نوعها . إذ بهاتين الصفتين ، لا يكون من المستحيل تعريف النفس فقط ، بل يستحيل كذلك بيان الخواص اللازمة لها ، ويتضح ذلك إذا حاولنا أن نبدأ من هذا التعريف ، لبيان أحوال النفس وأفعالها : كالاستدلال ، والإحساس ، واللذة ، والألم ، وغير ذلك ، فإنه ، كما ذكرنا من قبل[٥] ، ليس من السهل تصور هذه الأحوال ، عن هذه الصفات[٦] .

فهذه هى الضروب الثلاثة التى عرّف بها القدماء النفس : فبعضهم عرّفها بأنها أولى مايحرّك ، وذلك لأنها شيء يتحرّكُ بنفسه ، وعرّفها بعضهم الآخر بأنها ألطف الأجسام ، أى أبعدها عن الجسمية . ولكننا قد بيّنا ، بما فيه الكفاية ، مبلغ الصعوبات والمتناقضات التى تؤدى إليها هذه المذاهب . ويبقى أن نفحص بأى

---

(١) ترجمة الجملة السابقة عن هكس لوضوحها .

(٢) انظر ٤٠٩ و — ١٠ (ت) .

(٣) أى سواء أكانت ذرات ديمقريطس ، أم وحدات زينوقراط فعلى أى حال ليس هناك سبب للحركة (ت) .

(٤) هو « زينوقراط » لأن عنده النفس عدد يحرك نفسه (ت) .

(٥) ٤٠٢ ظ — ٢٥ (ت) .

(٦) العدد والحركة (ت) .

ليست النفس مركبة من العناصر

حتى يزعمون أن النفس مركبة من العناصر[١] — والعلة التى يذكرونها هى أن هذا المذهب يسمح للنفس أن تدرك الموجودات، وتعرف كل واحد منها . إلا أن هذا الرأى يُفضى بالضرورة إلى محالات كثيرة . فهم يقولون إن الشبيه يُعرف بالشبيه . فكأنهم يفترضون أن النفس وموضوعاتها شىء واحد . غير أن العناصر ليست هى موضوعات النفس الوحيدة : فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة ، أو قل إنها تعرف عدداً لايحصى من الأشياء ، وهى تلك المركبة من العناصر — فلنسلم بأن النفس قادرة على معرفة و إدراك العناصر المكوِّنة لجميع هذه المركبات ، فبأى شىء يدرك المركب؟ أو يعرف مثلا ، ما الله ؟ أو الإنسان ؟ أو اللحم ؟ أو العَظم ؟ أو أى مركب آخر ؟

نقد أنبادوقليس

٤١٠ و فكل منها لايتركب من عناصر اجتمعت كيفما اتفق ، بل من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف مخصوصين ، كما يقول « أنبادوقليس » نفسه : عن العظم .

« ثم تلقت الأرض الطيبة فى تجواتها الواسعة »
« جزأين من ثمانية أجزاء عن نستيس[٢] الساطعة »
« وأربعة عن إفَيِستوس[٣] . فتولدت العظام البيضاء »

---

(١) فى اصطلاح قدماء المترجمين العرب العنصر هو الاسطقس ، وهو نفس اللفظة اليونانية ، وجاء فى تلخيص حنين بن إسحاق لكتاب النفس « ورد عليهم أيضا فقال : إنكم لما صيرتم النفس مركبة من الاستقصات ، كانت حجتكم على ذلك أن قلتم : إنا لما رأينا العلم لايكون إلا بالشبيه ، أى يكون العالم شبيها بالمعلوم ، قلنا : إن النفس مركبة من الاستقصات ، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة . وهذه حجة منكرة . . . . » . « الإهوانى »

(٢) Nestis.

(٣) إلهة النار Hephaistos

فنحن لا نجد أية فائدة من وجود العناصر فى النفس ، بدون أن نضيف إليها التناسب والتركيب . فكل عنصر[١] يعرف شبيهه إلّا أنه لا يوجد شىء يعرف العظم ، أو الإنسان ، إلا إذا كانا أيضا موجودَيْن فى النفس. ولسنا فى حاجة إلى بيان ما فى ذلك من استحالة ، لأنّ أحدا لا يجسر على القول بوجود الحجر ، أو الإنسان، فى النفس . والأمر كذلك فى الخير ، والشر ، وسائر الأشياء .

وأيضا ، فإنّ الموجود ، يقال على أنحاء كثيرة (لأنه يدل على الجوهر ، أو الكم ، أو الكيفَ ، أو أية مقولةٍ أخرى ، مما سبق أن بيناه)، فهل تتركب النفس من جميع هذه المقولات ؟ وليس يظهر أنّ هناك عناصرَ تعمُّ جميع المقولات . إذن ، فهل تتركب النفس من هذه العناصر ، التى تدخل فى تأليف الجواهر فقط ؟ كيف إذن تَعرِف كلّ مقولة أخرى ؟ أو هل يقال ، على العكس ، إنّ هناك عناصر ومبادىء خاصة لكل جنس[٢] ، تتركب النفس منها ؟ فتكون حينئذ ، كما ، وكيفا ، وجوهرا فى آن واحد . إلاّ أنّه يستحيل أن يخرج عن عناصر الكم جوهرٌ ليس كمًّا .

هذه إذن هى الصعوبات التى يواجهها مَنْ يزعمون أنّ النفس مركبة من جميع العناصر . وهناك صعوبات أخرى من نوعها يُؤدى إليها مذهبهم . ــ ومن التناقض ، إلى جانب ذلك ، أن يذهبوا إلى أنّ الشبيه لا ينفعل بالشبيه ، مع أنهم من جهة

---

(١) أى كل عنصر من العناصر الموجودة فى النفس [ت] .
(٢) الجنس الأخير أى المقولة [ت]

٢٥ أخرى يزعمون أن الشبيه يُدرَك بالشبيه ، وأنّ الشبيه يُعرف بالشبيه ، لأن الحس ،
وكذلك التفكير والمعرفة ، طبقا لمبادئهم ، هى الانفعال والحركة .

وهناك صعوبات ومشكلات كثيرة يثيرها القوم ، كما يذهب « أنبادوقليس »
من أنّ كل عنصر يُعرف بعناصره الجسمية[1] ، وبالإضافة إلى شبيهه . ويؤيد ذلك
٣٠ ما سوف نذكره : لأن جميع أجزاء جسم الحيوان المركبة من الأرض فقط ، كالعظام
٤١٠ ظ مثلا ، والأوتار ، والشعر ، لا تُدرِك ، فيما يظهر ، شيئا ، على الإطلاق . وبناء على
ذلك لا تُدرِك حتى العناصر التى تشبهها ، كما يجب أن يلزم عن ذلك . وفوق
ذلك فإنّ كل عنصر[2] يكون نصيبه من الجهل أكثر من العلم ، لأن كلا منها
يعرف شيئا ويجهل الكثير ! وهو فى الواقع يجهل كل ما عدا هذا الشىء الواحد .
٥ بل يترتب على ذلك ، على الأقل فى مذهب « أنبادوقليس » أنّ أكثر الموجودات
جهلا هو الله ، لأنه الوحيد الذى لا يعرف أحد العناصر ، نعنى الكراهية ، على
حين أنّ الموجودات الفانية ، المركبة من جميع العناصر ، تعرفها جميعا . وعلى العموم
إذا كان كل شىء إمّا عنصرا ، أو مركبا من عنصر ، أو عدة عناصر ، أو جميعها ،
فلماذا لا تكون هناك نفس لكل موجود ؟ ويترتب على ذلك ، بالضرورة ، أنّ
١٠ كل شىء يعرف إمّا عنصرا ، أو بعض العناصر ، أو جميعها . وقد نسأل أيضا ما هو
المبدأ المُوحِّد للعناصر فى النفس ؟ فإن العناصر تكون فى مقابل المادة ، على حين
أنّ الفاعل الرئيسى ، هو العلة التى تُوَحِّدُها ، أيًّا كانت هذه العلة ، فإذا كان هناك

(٢) أى التى توجد فى الكائنات الحية [ت]

(١) فى الأصل مبدأ ، وفسرها تريكو بأن المقصود عنصر ، وجمع هكس بينهما فقال مبدأ عنصرى
Elemental principle.

شيء أعلى من النفس ، ويحكمها ، فهاهنا استحالة ، بل هذا أشد استحالة فيما يختص بالعقل؛ فمن الصواب التسليم بأن يكون العقل بطبعه أوليا وحاكما ، إلاّ أنه فى هذا المذهب العناصر هى أول الموجودات . ومع ذلك فإنّ جميع هؤلاء الفلاسفة : سواء مَنْ يقول منهم بأنّ النفس من العناصر، بسبب معرفتها للموجودات، وإدراكها لها، أم مَنْ يعرّف النفسَ بأنها أولَى ما يُحَرِّك ، لا يتحدث أى فريق منهم عن جميع أنواع النفس . ذلك أن جميع الكائنات التى تحس لا تتحرك ، إذْ يظهر فى الواقع ، أنَّ بعض الحيوانات ، تظل ساكنةً فى المكان . ومع ذلك يبدو أنَّ هذه الحركة ، هى الوحيدة التى يمكن للنفس أنْ تُحَرِّك بها الحيوان . والأمر كذلك بالنسبة للفلاسفة الذين يجعلون العقل ، وقوة الحس ابتداء من العناصر . إذْ يبدو ، هناك أيضا ، أنّ النبات يعيش دون مشاركة فى النُّقْلَة ، أو الإحساس ، وأنّ عددا كبيرا من الحيوان لا يوجد عنده التفكير . وحتى لو سلّمنا بهذه الأمور ، ووضعنا العقل، كالحال فى قوة الحس ، جزءا من النفس ، بفرض أنه كذلك ، فإن المذهب لا ينطبق على كل نفس بإطلاق ، ولا على نفسٍ واحدة بأكملها . — أما المذهب

المذهب الأورفى

الموجود فى الأشعار المسماة بالأورفية ، فإنه عُرْضَة لنفس الاعتراض: فالنفس ، كما يقولون ، تنفذ من العالم الخارجى إلى الكائنات ، عند تنفُّسها ، وتحملها أجنحة الرياح . إلا أنه يستحيل أنْ يحدث ذلك للنبات ، ولا لبعض الحيوانات ، لأنها لا تتنفس كلها . وقد غاب هذا الأمر عن أصحاب هذا الاعتقاد . وحتى إذا وجب أن نجعل النفس من العناصر ، فليس من الضرورى أن تكون من جميعها، إذْ يكفى أحدُ الطرفين المتقابلين أنْ يحكم على نفسه ، وعلى ما يضاده ، فنحن نعرف

بالمستقيم المستقيمَ والمنحنى ، لأنّ المسطرة تحكم عليهما معا . وعلى العكس من ذلك لا يحكم المنحنى على نفسه ، ولا على المستقيم .

ليست النفس ممتزجة بالعالم

وهناك بعض الفلاسفة يزعمون أنّ النفس ممتزجة بالعالم كله . ولعل من هنا قد جاء ما ذهب إليه « طاليس » من أنّ كل شيء مملوء بالآلهة . — إلاّ أنّ هذا الرأى يثير بعض الصعوبات : فلماذا لا تكوّنُ النفس حيوانا ، عندما تكون حاضرة فى الهواء ، أو النار ، كما تفعل ذلك عندما توجد فى الممتزجات من هذه العناصر ؛ مع أنهما فى الحالة الأولى يظهر أنها أفضل ؟ (وقد نسأل أيضا بهذه المناسبة : لماذا تكون النفس التى توجد فى الهواء ، أفضل ، وأكثر خلودا من تلك التى توجد فى الحيوان؟). مهما يكن جوابنا عن ذلك ، فإنّ النتيجة تنتهى إلى تناقض و بطلان، لأنّ القول بأنّ النار أو الهواء حيوان ، من أشد الآراء تناقضا ؛ والامتناع عن إطلاق لفظ الحيوان على ما يحتوى النفس تناقض أيضا . و يظهر أنّ اعتقادَ هؤلاء الفلاسفة فى وجود نفسٍ فى العناصر، يرجع إلى أنّ الكل ينطبق على الأجزاء ويجانسها ، فيلزمهم من ذلك التسليم بأنّ النفس الكلية مطابقةٌ أيضا لأجزائها ، ومجانسةٌ لها ؛ إذ يرجع الفضل فى وجود نفس فى الحيوان إلى أخذها جزءا من المحيط . ولكن إذا كان الهواء المُتَنَفَّس متجانسا ، على حين أن النفس غير متجانسة ، فمن الواضح أنّ جزءا فقط من النفس يوجد فى هذا الهواء ، ولا يوجد الجزء الآخر . فبالضرورة إذن إمّا أن تكون النفس متجانسة الأجزاء ، و إمّا أنها لا توجد فى أى جزء على الإطلاق .

و يظهر جليا مما ذكرنا ، أنّ المعرفة ليست من صفات النفس ، من حيث إنها

مركبة من العناصر ؛ وليس من الصواب كذلك ولا من الحق ، أن نزعم بأن النفس متحركة .

وحدة النفس

ولكن من حيث إنّ المعرفة صفة للنفس ، وكذلك الإحساس ، والظن ، والشوق ، والإرادة ، والنزوع على العموم ، وإن الحركة المكانية تحصل أيضا فى الحيوان بسبب النفس ، وكذلك النمو والنضج والاضمحلال ، فهل تتعلق كل حالة من هذه الأحوال بالنفس كلها ؟ وهل بواسطتها كلها نفكر ، ونحس ، ونتحرّك ، ونفعل ٤١١ ب ظ الأفعال الأخرى ، أو تنفعل بها ، أو أن هذه الأعمال المختلفة يجب أنْ تُعزى إلى أجزاء مختلفة ؟ ثم الحياة ذاتها هل توجد فى جزء واحد معين فقط ، أو فى عدة أجزاء ، أو فى جميعها ؟ أو هل للحياة علة غير ذلك ؟ ــ ويذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ النفس منقسمة ، وأنّ جزءا منها يفكر ، على حين أنّ الجزء الآخر يشتاق . ماذا إذن يُوَحِّد (١) النفس إذا كانت بطبيعتها منقسمة ؟ ليس هو الجسم بكل تأكيد . فيظهر ، على العكس ، أنّ النفس هى التى تحفظ وحدة الجسم ، لأنها إذا مافارقت ، تبدد الجسم وفسد . وعلى ذلك إذا كان هناك مبدأ آخر يحقق وحدة النفس ، فالأولى أنْ تكون النفس ذاتها هى هذا المبدأ . ولكن يجب أنْ نبحث ها هنا هل هذا المبدأ واحد أو كثير الأجزاء . فإن كان واحدا ، فلماذا لا نعزو الوحدة مباشرة إلى النفس ذاتها ؟ وإن كان منقسما فعلينا أن نبحث من جديد ، ما علة الوحدة ؛ وهكذا يمضى البحث إلى مالا نهاية له . ــ وقد نسأل أيضا ، فيما يختص بأجزاء

(١) فى الأصل اليونانى « يجمع النفس » أى يجعل أجزاءها متصلة بعضها ببعض Sunekhei [أنوانى]

النفس ، ما قوة كل منها المؤثرة فى الجسم ؟ لأنه إذا كانت النفس كلها هى التى تحفظ وحدة الجسم كله ، فيترتب على ذلك أنّ كل جزء منها يحفظ وحدةَ جزء من أجزاء الجسم . وهـذا ظاهر الاستحالة : فأى جزء يحقق العقلُ وحدتَه ، وكيف يحققها ؟ من العسير حتى أن نتصور ذلك .

النفس فى النباتات

وتدل المشاهدات كذلك على أن النبات يستمر فى الحياة إذا انقسم ، وكذلك بعض الحشرات ، فيبـدو كأنّ فى الأجزاء أنفسا ، تخصها بالنوع لا بالعدد، إذْ أنّ كل جزء منها يحفظ الإحساس والحركة المـكانية زمناما، أما أنها لا تستمر على هـذه الحال ، فليس هذا بغريب، إذْ ليس لهـا الأعضاء الضرورية لحفظهـا الطبيعى ، ومع ذلك فإنّ جميع أجزاء النفس توجـد فى كل جزء مبتور ، وإنّ أنفس الأجزاء المبتورة تتجانس فيا بينها و بين النفس كلها . وهذا دليل على أنّ أجزاء النفس المختلفة لا ينفصل أحدها عن الآخر ، على حين أنه على العـكس ، تنقسم النفس كلها . ــ و يظهر أن المبدأ الذى يوجد فى النبات هو أيضا ضرب من النفس . لأن هذا المبدأ هو الوحيد الذى يشترك فيه الحيوان والنبات . وقد ينفصل عن مبدإ الحس ، على حين أنه لا يمكن أى موجود بغيره أن يحس .

الكتاب الثاني

تعريف النفس

٤١٢ا

قد ذكرنا مافيه الكفاية عن مذاهب القدماء فى النفس . ولنعد من جديد إلى الموضوع بأسره محاولين تحديد ما النفس ؟ وماذا يمكن أن يكون حدها على أعم وجه .

النفس على أعم معنى

إن أحد أنواع الموجودات مانسميه الجوهر . ولكن الجوهر أول مايقال عليه هو الهيولى ، نعنى ماليس بذاته شيئا معينا . ويقال ثانيا على الهيئة والصورة التى بمقتضاها تتشخص الهيولى . ويقال ثالثا على المركب من الهيولى والصورة. ولكن الهيولى قوة ، والصورة كمال أول [إنتليخيا][1] ويقال كمال أول على معنيين : إما كالعلم ، و إما استعمال العلم .

---

(٢) انظر ٤٠٢ و ــ سطر ٢٥ ــ يريد أن يقول إن هناك درجتين للانتقال من القوة إلى الفعل، وضرب لذلك مثلا بأن العلم بالنسبة إلى الجهل هو كالفعل بالنسبة إلى القوة ؟ وفى هذه الحالة تكون القوة قوة الأضداد . ومن جهة أخرى الفعل استعمال العلم أى أنه يقال بالإضافة إلى من عنده العلم دون استعماله . وهذا المعنى هو الذى يظهر فيه انتقال القوة إلى الفعل (ت) . مهما يكن من شىء ليس رأى أرسطو واضحا فيما يختص بمعنى (إنتليخيا)

وفى ترجمة حنين لهذه اللفظة أنها « تمام » قال : « ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة ، حد النفس بحد عام ، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام »، ثم أضاف بعد قليل « التمام على نوعين : أحدهما مثل المرء العالم بالكتابة البارع ، فإنه إذا شاء كتب . والنوع الثانى مثل المرء الذى لا يحسن أن يكتب ، فقد يمكنه أن يتعلم فيكون كاتبا . فالنفس تمام للجسم الطبيعى الآلى بالنوع الأول مثل الكاتب الحاذق الذى إذا شاء كتب » وقد ذكر للتمام معانى أخرى لم نشأ نقلها . انظر تعليق تريكو فيما بعد ، وكيف انتقل اسم التمام إلى الكمال الأول . وفى تعليق تريكو أن الكمال الأول كالعلم بالإضافة إلى الجهل ، لا كما يذهب حنين فى تفسيره من أنه كالكاتب الحاذق (الإهوانى) .

إلا أنّ الآراء قد أجمعت على أنّ الأجسام هى قبل كل شىء الجواهر ، وأنّ من بينها الأجسام الطبيعية لأنها مبادىء غيرها . و بعض الأجسام الطبيعية بها حياة ، و بعضها لا حياة لها . ونعنى بالحياة : أن يتغذى الكائن ، و ينمو ، ويفسد بذاته . ويترتب على ذلك أنّ كل جسم طبيعى ذى حياة ، فهو جوهر ، ونعنى بالجوهر هاهنا الجوهر المركب[١] وما دمنا نتكلم هاهنا عن جسم ذى صفة معينة ، ونعنى بهذه الصفة وجود الحياة فى الجسم ، فليس الجسم هو النفس ، لأنّ الجسم [الحى[٢]] ليس صفة لشخص ، بل الأولى أنه هو نفسه حامل وهيولى ، و يترتب على ذلك أن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة . ولكن هذا الجوهر كمال أول ، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة. إلا أن الكمال الأول يقال على معنيين : فهو تارة كالعلم ، وتارة كاستعمال العلم . و يظهر هاهنا أنّ النفس كمال أول كالعلم ، لأنّ النوم كاليقظة ، يقتضيان وجود النفس ، من حيث إن اليقظة شىء شبيه باستعمال العلم ، والنومَ شبيه بوجود العلم دون استعماله[٣] . ولكنّ العلم فى الفرد متقدم فى النشوء على استعمال العلم . لهذا كانت النفس كمالا أول[٤] لجسم طبيعى

---

(١) أى المركب من الهيولى والصورة [ت] .

(٢) أى المتنفس ، والمقصود مافيه نفس . والحى إضافة من تريكو ، أما فى الأصل اليونانى وفى ترجمة هكس ، الجسم فقط Soma . والمقصود بالجسم هنا البدن .

(٣) النفس كمال بالمعنى الأول وهو كالتقابل بين العلم والجهل أى العلم بالقوة ، وليس الكمال كاستعمال العلم بالنسبة إلى العلم بالقوة لأننا فى حالة النوم لا نستعمل العلم ومع ذلك فالنفس موجودة

(٤) هكذا قال فلاسفة العرب لأن الفعل كمال الكائن . ولكن الترجمة اللاتينية التى راجت فى القرون الوسطى هى « فعل أول » Ac'us primus والمقصود بالفعل الأول أى الأسبق فى النشوء . وأرسطو ينظر إلى النفس مستقلة عن أفعالها التى تمارسها ، ولذلك كانت تشبه العلم قبل استعماله [ت] — وقد استعمل العرب لفظ آلى أى ذى آلات بمعنى أعضاء ، والاصطلاح الحديث عضوى . وقد آثرنا استعمال الاصطلاح القديم .

٤١٢ ظ ذى حياة بالقوة ، نعنى بجسم آلىّ[1] . — وأجزاء النبات هى أيضا أعضاء ، ولكنها فى غاية البساطة : مثال ذلك أنّ الورقة مسكن لغلاف الثمرة ، وغلاف الثمرة مسكن لها . وتشبه الجذور فم الحيوان لأنّ الجذر والفم كليهما يمتص الغذاء . — فإذا كنا إذن نريد تعريفا عاما ينطبق على سائر أنواع النفس ، فينبغى أنْ نقول إنّ النفس كمالٌ أول لجسم طبيعى آلىّ . — ولهذا لم نكن فى حاجة إلى البحث عما إذا كان النفس والجسم شيئا واحدا ، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شىء واحد ، وكذلك ، على العموم ، عن هيولى شى مّا ، وما هو هيولى له . لأنّ الواحد والموجود يطلقان على معان كثيرة ، إلا أنّ الكمال الأول هو معناها الرئيسى .

تشبيه الفأس والقطع

لقد عرّفنا إذن بقول عام ما النفس : فهى جوهر بمعنى صورة ، أى ماهية جسم ذى صفة معينة . ولنفرض مثلا أن آلة كالفأس كانت جسما طبيعيا ، فإنّ ماهية الفأس تكون جوهرها ، وتكون نفسها ، لأنّ الجوهر إذا فارق الفأس فلن يكون هناك فأس ، إلا باشتراك الاسم . ولكن الفأس فى الواقع فأس ، إذْ ليست النفس ماهية أو صورة جسم من هذا النوع ، بل جسم طبيعى ذى صفة معينة ، أى فيه بذاته مبدأ الحركة والسكون .

البصر والعين

فلنطبق الآن ما ذكرنا على أجزاء الجسم الحى . فإذا كانت العين حيوانا كان البصر نَفْسَه ، لأنّ البصر صورةُ العين . ولكن العين هيولى البصر ، فإذا أصيب البصر ، فلا عَيْنَ إلاّ باشتراك الاسم ، كما لو قلت : عين من حجر ، أو عين مرسومة . فيجب إذن أنْ

---

(١) أى بجسم ذى أعضاء لكل عضو وظيفة .

نطلق ماصحّ قوله عن الأجزاء على الجسم الحى بأكمله . ذلك أنّ نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم ، هى كنسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله ، من حيث هو كذلك .

ومن جهة أخرى ، ليس الجسم الذى يفارق النفس هو بالقوة القادر على الحياة ، بل ذلك الذى لايزال ذا نفسٍ . والأمر كذلك فى البذرة والثمرة ، وهما بالقوة فقط أجسام بهذه الصفة[1] . — وكما أنّ القطعَ للفأس[2] ، أو البصر للعين ، هو كمالٌ أول ، فكذلك حالة اليقظة ؛ أمّا النفس فهى كمال على المعنى الذى يقال

٤١٣ و عليه البصر ، أو القطع للآلة ؛ وأمّا الجسم فهو ماهو بالقوة فقط . ولكن كما أنّ العين تُقال على الحدقة والبصر ، فكذلك الحيوان هو النفس والجسم معا .

النفس لا تفارق البدن

فليست النفس إذن مفارقةً للجسم ، على الأقل بعض أجزاء النفس ، إذا كانت النفس منقسمة قسمة طبيعية . وهذا ظاهر : لأنّ كمال بعض أجزاء الجسم هو الأجزاء ذاتها . ومع ذلك فليس مايمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء ، على الأقل ، لأنها ليست كمالا لأى

---

(١) يوضح أرسطو تعريفه فيسأل ما الأجسام التى فيها نفس ؟ إنها الأجسام الحية فقط ، باستثناء الميتة ، وكذلك المنى والبزر للحيوان والنبات ، لأنه ليس المنى والبزر أجساما ، ولا بالقوة ، والقوة فيهما أن يصبحا أجساما لها القوة على الحياة [ت] .

(٢) يسميها حنين فى ترجمته « القدوم » . وهذا نص قوله « فإن قال قائل : فإن كانت النفس هى التى تتمم الجسم [يريد أنها كمال أول كما سبق بيانه] فتصيره حيا ، فما بالها لا تسمى وحدها حيوانا إلا مع الجسم ؟ قلنا : ذلك كالقوة التى فى العين ، فإنها تتم العين ، فتكون بها بصيرة . ولا يقال للقوة وحدها إنها تبصر إلا مع العين . وكذلك لا يقال لصورة القدوم وحدها إلا مع الحديد . فكذلك النفس لا يقال لها حيوان إلا مع الجسم الطبيعى الآلى » .

تشبيه آخر

جسم . وليس من الواضح كذلك أن النفس كمال أول للجسم كالملاح للسفينة .

وفى القدر الذى ذكرنا كفاية لعرض إجمالى ، وتعريف أولىّ عام للنفس .

(٢)

تأييد تعريف النفس

وإذْ كنا نبدأ مما هو غامض بذاته ، ولكنه أوضح عندنا ، فنصل من ذلك إلى ما هو أوضح وأعرف حسب العقل عندنا ، فيجب أنْ نسلك هذا الطريق لكى نحاول من جديد الفحص عن النفس[١] . ذلك أنّ القولَ الدال على الحد ، يجب ألّا يصف ما هو واقع فقط ، كما هو الحال فى أغلب التعاريف ، بل يجب كذلك أنْ يشمل العلة ، ويلقى عليها الضوء . والواقع أنّ الحدود ، فى العادة ، يُعبر عنها فى صورة نتائج بسيطة .

معيار للتعريف الجيد

مثال ذلك : ما التربيع ؟ هو تركيب مربع مساوٍ فى مساحته لمستطيل . لكن مثل هذا التعريف ليس إلا تعبيرا عن النتيجة . أمّا القول، على العكس، بأن التربيع هو كشف الحد الأوسط ، فهذا بيان علة المُعرَّف .

فنحن نضع إذن ، كأساس لبحثنا ، أنّ المتنفس يختلف عن غير المتنفس بالحياة[٢] . ولكن لفظ الحياة يقال على معانٍ كثيرة ، ويكفى أن يتحقق أحد

(١) المقصودأن المنهج الذى يريد أرسطو اتباعه هو الفحص عن الأنفس الجزئية ، لأنها أوضح[ت]

(٢) بعد أن عرف أرسطو الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات [٤١٢ و ــ ١٤ وما بعدها] يريد الآن أن يستعرض الوظائف المختلفة للنفس ، مبتدئا من الأدنى إلى الأرقى : بعض الكائنات فيه الغاذية فقط ، وبعضها فيه اللمس ، وبعضها الثالث فيه الغاذية واللمس والحواس الأخرى والقوى الراقية [ت] .

الوظائف المختلفة

هذه المعانى فى شىء حتى نقول عنه إنّه يعيش ، سواء أكان ذلك العقل مثلا ، أو الإحساس ، أو الحركة والسكون فى المكان ، أو حركة التغذى والنقصان والزيادة . ـ وهـذا أيضا هو السبب فى أنّ جميع أنواع النبات يظهر أنّ فيها حياة . إذْ يبـدو أنّ لها فى ذاتها قوةً ومبدأً بهما تَلقَى الزيادة والنقصان طِبْقا للاتجاهات المتقابلة . فإنهـا لا تزيد إلى أعلى فقط باستثناء الأسفل بل تتجه هذين الاتجاهين كذلك . فهى تنمو تدريجيا فى جميع الاتجاهات ، وتستمر فى الحياة ، ما دامت قادرة على امتصاص الغذاء . ـ وهـذه القوة يمكن أنْ تفارق غيرَها ، ولو أنّ القوى الأخرى لا يمكن أنْ توجد بغيرها ، على الأقل فى الموجودات الفانيـة ؛ والأمر واضح فى النبـات لأنه يخلو من سائر قوى النفس الأخرى .

٤١٣ ظ بناء على هـذا المبدأ إذن ، توجـد الحياة فى جميع الـكائنات الحيـة[١] .

الإحساس فى جميع الحيوانات

أمّا فى الحيوان فالإحساس هو أساس تـكوينه ، لأنّ الـكائنات التى لا تتحرّك ، ولا تنتقـل من مكان إلى آخر ، ما دامت تحس ، نسميها حيوانات لا كائنات حيـة فقط . ـ إلاّ أنّ أول قوى الحس فى الحيوان هو اللمس . وكما أنّ القوة الغاذية يمكن أنْ تفارق اللمس وسائر الحواس ، كذلك اللمسُ يمكن أنْ يفارق الحواس الأخرى[٢] . (نعْنى بالقوة الغاذية هـذا الجزء من النفس الموجود فى النبات . أمّا جميع الحيوانات فمن البيّن أنّ فيهـا قوة اللمس) . أمّا لماذا كان الأمر هكذا ، فسوف نتحدث عنه فيما بعد[٣] .

---

(١) بوجه عام الحيوانات والنباتات (ت) .

(٢) وهذا هو الشأن فى الحيوانات غير الراقية (ت) .

(٣) انظر ٤٣٠ ب ١٠ (ت) .

ولنكتف الآن بقولنا إنّ النفس مبدأ الوظائف التي ذكرناها ، والتي عَرَّفْتَها ، نعني قوى التغذي ، والحس ، والفكر وكذلك الحركة . ـ لكن هل كل قوة

العلاقة بين هذه القوى

من هذه القوى هي نفس ؟ أو جزء من النفس فقط ؟ وإذا كانت جزءا ، فهل يكون ذلك بحيث لا يفارق إلا في العقل ؟ أو يفارق كذلك في المكان ؟ الجواب عن هذه الأسئلة بعضه سهل ، وبعضه صعب . فكما أنّ بعض النبات إذا فُصِل أمكن أن يعيش ، على الرغم من انفصال كل جزء عن الآخر (وهذا دليل على أنّ النفس الموجودة في كل نبات واحدة بالفعل ، كثيرة بالقوة) فكذلك يحصل انفصول[١] أخرى للنفس في الحشرات التي قطعت أجزاؤها ، فكل جزء فيه الإحساس والحركة المكانية . وإذا كان في كل جزء الإحساس ففيه أيضا التخيّل ، والنزوع . لأنه إذا وُجِد

ليس الأمر في العقل واضحا

الإحساس ، وُجِد كذلك الألم واللذة . وإذا وُجد الألم واللذة ، فهناك بالضرورة الشوق . ـ ولكن فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ، ليس الأمر واضحا بعد : غير أنه يبدو أن هاهنا نوعا من النفس مختلفا ، وأنّها وحدَها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفترق الأزليّ عن الفاسد . ـ أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة[٢] . وأمّا أنها مع ذلك يمكن أن تفارق عقلا فهذا بيّن[٣] : فأَنْ نُحسّ ، غير أَنْ نَظُنّ ، لأن فِعْلَ الحس غيرُ فعلِ الظنّ . والأمر كذلك

---

(١) الفصل هنا بمعنى مايميز النوع .

(٢) انظر « طيماوس » لأفلاطون ٦٩ د [ت] .

(٣) يريد أن يقول إنها لا تفارق كما يفارق الجسم جسما آخر ، بل المفارقة عقلية فقط (Logo) عن تريكو .

فى سائر القوى التى عددناها . ـ وأيضا ، فإنّ فى بعض الحيوان جميعَ هذه القوى ، وفى بعضها الآخر بعضَها فقط ، وفى بعضها الثالث قوةً واحدة فقط (وهـذا ما يميز
٤١٤ب الحيوانات فيما بينها) . أمّا لماذا كان الأمر كذلك فسوف نفحص عنه فيما بعـد .
و ويشبه أن يكون الحال كذلك فى الإحساسات : بعض الحيوانات عنده جميع الإحساسات ، و بعضها عنده بعضٌ فقط ، و بعضها الآخر عنده إحساسٌ واحد ، هو أشدها ضرورة ، وهو اللمس .

ولـكن قولنا « ما به نحيا ونحس » يحتمل معنيين ، كما نقول « ما به نعرف » وهو قول آخر يدلُّ تارة على العلم ، وتارة على النفس (إذْ نعنى بأحد هذين المعنيين المعرفة) وكذلك أيضا « ما به نـكون فى صحة جيدة » يدل إمّا على الصحة نفسها ، و إمّا على جزء من الجسم ، أو الجسم بأ كله . وفى جميع هـذه الأمثلة ، العلم والصحة هى الهيئة ، أو بنوع مّا الصورة والمعنى ، وفعل الشخص المستعد لتلقى العلم أو الصحة (إذْ يظهر أن تَحقُّق الفعل يكون فى المنفعل الذى يتهيأ فيه الاستعداد) ومن جهة أخرى ، النفس هى أولا ما به نحيا ، ونحس ، ونفـكر : ولهذا كانت ضربا من المعنى والصورة ، لا هيولى وحاملا . ـ فإنّ الجوهر كما ذكرنا يقال على ثلاثة معان ، أحدها يدل على الصورة ، والثانى على الهيولى ، والثالث على المركب منهما ، من حيث إنّ الهيولى قوة ، والصورة كمال أول (إنتليخيا) . ومن جهـة أخرى ما دام الـكائن الحى هو المركب من الهيولى والصورة ، فلا يمكن أنْ يكون الجسم كمال النفس ، بل النفس

نتيجة ثانية عن التعريف

لا توجد النفس بغير البدن وليست هي البدن

هي كمال جسم ذي طبيعة معينة . ولذلك صَحَّ ما ذهب إليه بعض المفكرين ، من أنّ النفس لا يمكن أنْ توجد بغير جسم ، وليست بجسم ، بل شيء متعلق بالجسم ، ولهذا كانت في جسم ، وفي جسم من طبيعة معينة ، لا كما ذهب القدماء[1] من أنها توجد في جسم ، بغير إضافة أيّ تحديد يخص طبيعة هذا الجسم وصفته ، مع أنه يظهر جيدا أنّ أيّ شيء لا يمكن أنْ يقبل أيّ شيء ، كيفما اتفق . ويُفْضِي إلى نفس هذه النتيجة قولنا : إنّ كمال كل شيء ينشأ بالطبع فيما هو هذا الشيء بالقوة ، و بمعنى آخر في الهيولى الملائمة .

و يتضح مما ذكرنا أنّ النفس هي ضرب من الكمال ، وصورة لما هو بالقوة مستعد لقبول طبيعة معينة .

(٣)

قوى النفس في مختلف الكائنات الحية

توجد جميع قوى النفس التي ذكرناها في بعض الكائنات ، كما سبق أن قلنا[2] ،

قوى الحياة

وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى ، و بعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط . والقوى التي عددناها هي : القوة

---

(١) هم الفيثاغوريون — انظر ٤٠٧ ظ ١٠ — ١٥ — هناك تناسب وثيق بين هذه النفس وهذا البدن . مثال ذلك أن النفس الإنسانية لا يمكن أن تحل في بدن حيوان ، ولا تتعاقب في أبدان أفراد مختلفين (ت) وهذا ينفي القول بالتناسخ (الإهواني) .

(٢) انظر ٤١٣ و ٣٠ ، ٤١٣ ظ ٣٠ .

الغاذية ، والنزوعية ، والحساسة ، والمحركة ، والمفكرة . ــوليس فى النبات إلا القوة ٤١٤ ظ الغاذية فقط ؛ وفى بعض الكائنات هذه القوة ، وكذلك قوة الحس ؛ وإذا كانت

اللمس يشمل النزوع

عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية ، لأن النزوع يشمل الشوق ، والغضب ، والإرادة . ولكن الحيوانات عندها جميعا إحدى الحواس على الأقل ، نعنى اللمس . وحيث يوجد الإحساس يوجد كذلك اللذة والألم ، وما يسبب اللذةَ والألم . وإذا وُجدت هذه الأحوال فى كائن وُجد عنده الشوق ، إذ أنّ الشوقَ هو طلب[1] المُلِذ . ــ وأيضا[2] فإنّ جميع الحيوانات عندها الإحساس بالغذاء ، لأن اللمس حاسة التغذى . ذلك أنّ اليابس والرطب ، والحار والبارد من الأشياء ، هى وحدها غذاء جميع الكائنات الحية . (وهذه الصفات تُدْرَك باللمس ، على حين أنّ غيرها من المحسوسات ، ليست كذلك إلاّ بالعرض) ، لأنّ الصوت ، واللون ، والرائحة لا تساهم فى التغذى . أمّا الطعم فإنه أحد موضوعات اللمس . ولكن الجوع والعطش من الشوق ، فالجوع [شوق] لليابس والحار ، والعطش للبارد والرطب . والطعم بنوع مّا ، يجمع بين هذه الصفات . وسوف نوضح هذه الأمور[3] فيما بعد . ولنكتف الآن بالقول بأن الحيوانات التى عندها اللمس ، عندها النزوع كذلك . أمّا أنها هل عندها تخيّل فأمر

(١) فى اليونانية النزوع الى اللذ ، وهذه هى الترجمة الحرفية ، إلا أن العرب جروا على قولهم طلب الملذ ، والمعنى واحد تقريبا .

(٢) بعد أن أثبت أرسطو أن جميع الحيوانات فيها ، على الأقل اللمس ، وأن بعض الحيوانات التى فيها حواس أخرى غير اللمس يوجد عندها دائما الألم واللذة ، يريد الآن أن يبين كيف ينفع اللمس فى معرفة الغذاء (ت) .

(٣) المقصود بالأمور الغذاء والطعوم [ت] .

القوى الراقية

يُشكّ فيه ، وسوف نفحص عن ذلك فيما بعد . — وعند بعض الحيوان أيضا قوة الحركة ، وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل ، كالإنسان مثلا ، وأيّ كائن حي آخر ، إنْ وُجِدَ ، يكون من طبيعة مشابهة له ، أو أرقى منه .

حد واحد للنفس كالشكل

من الواضح إذن أنه إذا كان هناك حد عام للنفس ، فلن يكون إلا من نوع حدّ الشكل . لأنه فى هذه الحالة لا يُوجد شكل ما عدا المثلث والأشكال المركبة منه . وفى الأمر الذى نفحص عنه ، لا توجد نفس غير الأنفس التى عددناها ؛ ومع ذلك فالأشكال نفسها ، يعمها معنى واحد ينطبق عليها جميعا ، ولكنه من جهة أخرى لا يخص واحدا منها بالذات . والأمر كذلك فى الأنفس التى عددناها . فمن العبث البحث فى غير هذه الأشياء[1] عن تعريف عام لا يكون ذاتيا لأىّ كائن بدلا من أنْ نطرح هذا التعريف ، ونطلب الخاص ، ونوع الأنواع . والأمر فى النفس يشبه تماما الأمر فى الأشكال ، فالمتقدم دائما داخل بالقوة فيما يليه ، وذلك فى الأشكال والكائنات الحية على السواء : مثال ذلك: المثلث داخل فى الشكل الرباعى ، والنفس الغاذية فى الحساسة ، ولذلك يجب أن نبحث فى كل نوع من الموجودات ما نوع النفس الذى يخصه ؟ مثال ذلك ما نفس النبات ؟ وما نفس الحيوان ؟ وما نفس الإنسان ؟ ولكن بأية علة نفسر هذا الضربَ من الترتيب فى الأنفس ؟ هذا ما يجب علينا فحصه ، إذ بدون النفس

---

(١) أى الأشكال أو النفس [ت] .

٤١٥ و **ترتيب القوى**

الغاذية ، لا توجد نفس حساسة[١] ، على حين أنه فى النبات توجد النفس الغاذية مفارقة للحساسة . ولذلك أيضا لا يوجد بدون اللمس أى حس آخر ، على حين أنّ اللمس يوجد بدون الحواس الأخرى ، لأن كثيرا من الحيوان صِفْر من البصر والسمع والشم . وأيضا فإنّ من بين الكائنات التى تحس ما فيه قوة الحركة ، ومن بينها ما لا توجد فيه . وأخيراً فإن بعض الحيوان ، وهو العدد الأقل ، توجد فيه قوة الاستدلال والتفكير ، لأنّ الكائنات الفاسدة التى وُهِبَت الاستدلال، عندها أيضا جميع القوى الأخرى . ولكن ليس كل مَنْ فيه أية قوة من قوى النفس عنده الاستدلال؛ بل على العكس بعضها ليس عنده حتى التخيّل[٢] ، و بعضها الآخر لا يعيش إلاّ بالتخيّل . أما فيما يختص بالقوة النظرية ، فهذا أمر آخر .

لذلك ، إذن ، كان القول فى كل نوع من أنواع النفس ، هو فى الوقت ذاته أليق الأقاويل فى النفس

---

(١) يعلل ابن رشد السبب فى ذلك بقوله « ليس يمكن أن يوجد الأمر فيها بالعكس ، أعنى أن توجد الحساسة من دون الغاذية ، أو المتخيلة من دون الحساسة . والعلة فى ذلك أن ما كان منها يجرى مجرى الهيولى لبعض ، لم يمكن فى ذلك البعض أن يفارق هيولاه » (تلخيص كتاب النفس لابن رشد مخطوط)

(٢) فى شرح ابن رشد أن هذه الحيوانات كالذباب .

(٤)

النفس النباتيــة ، أو القوة الغاذية

منهج البحث

من الضرورى لـكل من يريد أن يفحص عن القوى المختلفة ، أنْ يطلب أولا ماهيــة كل منها ، ثم يبحث بعد ذلك عن الخواص التى تلزم عنها ، وعن غيرها . ولـكن إذا كان يجب تعريف كل قوة من هذه القوى ، مثال ذلك ما القوة العاقلة ؟ أو القوة الحساسة ؟ أو القوة الغاذية ؟ — فيجب قبل ذلك أنْ نحدد ما فعل العقل ؟ وما فعل الحس ؟ لأنَّ الأفعال والوظائف أسبق عقلا من القوى . و إذا كان ذلك كذلك ، وكان يجب أن ندرس قبل هذه الأفعال ما يضادها ، فيجب أنْ نبدأ بحثنا بالنظر فى هذه الأضداد : أعنى بالأضداد الغذاء ، والمحسوس ، والمعقول . يجب إذن أن نبدأ القول بالغذاء والتوليد .

فالنفس الغاذية توجد كذلك فى الـكائنات المتنفسة غير الإنسان ، فهى أول قوى النفس ، وأعمها ، و بها توجد الحياة لجميع الـكائنات . ولها وظيفتان : التوليد والتغذى ، لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لـكل كائن حى كامل[١] ليس بناقص[٢] ، أو لا يكون التوليد فيه تلقائيا ، هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به : الحيوان حيوانا آخر ، والنبات نباتا آخر ، بحيث يشارك فى الأزلى والإلهى بحسب طاقته . لأن هذا

---

(١) الـكامل أى الذى بلغ كمال غايته مثل الرجل بالنسبة للطفل

(٢) كالـكائن المتبور مثلا .

التوليد غائى

٤١٥ ظ هو موضوع النزوع لجميع الكائنات، وغاية نشاطها الطبيعى. ولكن لفظ « الغاية » يقال على معنيين: فهو من جهة، الهدف نفسه، ومن جهة أخرى الكائن الذى هذا الهدف غايته. وإذن لمّا كان من المستحيل على الجزئىّ أنْ يُشارك فى الأزلىّ والإلٰهى، بضربٍ مستمر، وذلك لأنّ أى كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات والعدد، فإنّه لا يكون كذلك إلا من حيث يشارك الكائن [فى الأزلى والإلٰهى] مشاركةً قد تزيد أو تنقص، وأنه يبقى بذلك لا ذاته، بل شىء شبيه بذاته، ولا واحد بالعدد، بل واحد بالنوع.

تقال النفس على ثلاثة معان

والنفس علة ومبدأ للجسم الحى. وهذان اللفظان « علة » و « مبدأ » يقالان على معان كثيرة، إلا أن النفس هى كذلك علةٌ على المعانى الثلاثة التى حددناها من قبل. فالنفس علة من حيث إنها أصل الحركة، وإنها غاية، وإنها كذلك جوهر[1] الأجسام المتنفسة. — أما إنها علة من جهة الجوهر، فهذا بيّن؛ لأن علة الكائن فى كل شىء هو الجوهر. ولكن الحياة عند جميع الكائنات الحية، هى قوام وجودها. والنفس هى علة حياتها ومبدؤها. وأيضا فإنّ صورة الكائن بالقوة هى الكمال الأول. — ومن الواضح أنّ النفس علةٌ أيضا من جهة الغاية: فكما أنّ العقل يفعل من أجل شىء، فكذلك الطبيعة، وهذا الشىء غايتها. ولكن النفس هى مثل هذه الغاية فى الحيوان، وهذا مطابق للطبيعة؛ لأن جميع

---

(١) فى اليونانية « أوسيا » وتقال على معان كثيرة أحدها على الجوهر بمعنى الماهية. وفى ترجمة هكس Substance وفى تريكو Substance Fornelle

الكائنات الطبيعية [الحية] آلات للنفس ؛ والأمر فى النبات كما هو فى الحيوان . فالنفس — إذن — غايتها[1] . ونحن نعلم أنّ لفظ « الغاية » يقال على معنيين : فمن جهة الهدف نفسه ، ومن جهة أخرى الكائن الذى هذا الهدف هو غايته . — وأيضا ، فإنّ المبدأ الأول للحركة المكانية هو النفس ؛ إلا أنّ جميع الكائنات الحية ليس فيها هذه القوة . والاستحالة ، والنمو ، يرجعان كذلك إلى النفس . ذلك أنّ الإحساس ، هو على ما يظهر ، ضربٌ من الاستحالة ، ولا يوجد كائن قادر على الحس إذا لم يكن عنده نفس . والأمر كذلك فيما يخص الزيادة والنقصان ؛ لأنّ الشىء لا يزيد أو ينقص ، بالطبع ، إلا إذا تغذى ، ولا شىء يتغذى إلاّ إذا كان حيا .

وهناك موضوع لم يحسن أنبا دوقليس بيانه : ذلك حين قال إن النمو فى النبات

٤١٦ و إلى أسفل بنمو الجذور ؛ لأنّ الأرض تتجه — بالطبع — هذا الاتجاه . و إلى أعلى لأن النار تتجه فى اتجاه مضاد . ذلك أنّ أنبادوقليس لم يُصب فى معنى الأعلى والأسفل ، لأنّ الأعلى والأسفل يختلفان بالنسبة للأفراد عنهما بالنسبة للكون . إذ أنّ الرأس للحيوان هى كالجذور للنبات ، إذا أردنا أن نحكم على تخالف الأعضاء وتماثلها ، من حيث وظائفها . وأيضا ففى هذا المذهب ، ما الذى يجمع بين النار والأرض ، مع أنّ اتجاههما متضاد ؟ سوف ينفصلان بالفعل ، إذا لم يوجد مبدأ يمنعهما من الانفصال ، فإذا وُجِد هذا المبدأ فهو النفس ، وهى علة النمو والتغذى .

خطأ أنبا دوقليس

(١) فى تفسير ابن رشد « وأما السبب الغائى الذى من أجله وجدت هذه القوة ، فإنه لما كانت الأجسام الطبيعية لها أعظام محدودة ، وكان لا يمكن فى المتنفسة أن يوجد لها من أول الأمر العظم الذى يخصها ، احتيج إلى هذه القوة . ولذلك إذا ما بلغ الموجود العظم الذى له بالطبع ، كفت هذه القوة » . (تلخيص كتاب النفس لابن رشد) .

ليست النار علة النمو

ويذهب بعض الفلاسفة[١] إلى أن طبيعة النـار ، هى على الإطلاق ، علة التغذى والنمو ، إذ يظهر أنهـا وحدها من بين الأجسام أو العناصر ، هى التى تتغذى وتنمو . ومن أجل ذلك قد نفترض أن النار هى العلة الفاعلة فى النبات والحيوان على السواء . ـ ولـكن إذا كانت النار من وجه علة مصاحبة ، فإنها مع ذلك ليست علة بالمعنى المطلق ، إذ الأولى أن تـكون النفس هى هذه العلة. ذلك أن نمو النار يذهب إلى مالا نهاية له ، ما دام هناك وقود . على العـكس فى جميع الـكائنات الطبيعية يوجد حد وتناسب فى المقـدار والنمو . وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار ، وإلى الصورة لا إلى الهيولى .

القوة الغاذية

وحيث كانت قوة النفس غاذية ومولدة فى آن واحـــد ، فمن الضرورى أن نفحص عن التغذى أولا . لأن هذه القوة تُعرّف بالنسبة إلى غيرها ، بواسطة هذه الوظيفة . ويقال عادة إنّ الضدّ غـــذاء الضد ، لاعلى أنّ أىّ ضدّ غذاء أىّ ضـــد[٢] ، بل فى الأضداد التى مع توالدها تتبادل النمو ، (ذلك أنّ كثيرا من الأشياء تتولّد بالتبادل ، إلا أنهـا ليست جميعا كميات : فهـكذا يصبح الصحيح مريضا) . ويظهر أيضا أنّ هذه الأضداد الأخيرة لا يكون بعضُها غذاء لبعضها الآخر بنفس الطريقة : فالمـــاء مثلا غذاء النار ، على حين أنّ النار لا تُغـذى المـاء . يظهر إذن أن الأجسام البسيطة[٣] على الأخص ،

---

(١) يشير إلى هرقليطس [ت]

(٢) مثال ذلك أن الأبيض والأسود ليس أحدهما غذاء لصاحبه [ت]

(٣) أى العناصر الأربعة ، وكذلك الذرات [ت]

هى التى يمكن أنْ يقال عنها إنَّ أحــدَ الضدَّين غذاء ، والآخرَ مُغْتَذ . ـ وهاهنا صعوبة : إذْ يذهب بعض الفلاسفة[١] إلى أنَّ الشبيه يتغذى ، كما يتولد ، من الشبيه. ويسلم البعض الآخر ، كما ذكرنا من قبل[٢] ، أنَّ الضدَّ يتغذى بالضد ، مادام لاينفعل الشبيه بالشبيه . أمَّا الغذاء ، فإنه يتغير ، ويهضم ، ويكون التغيّر دائما نحو الضد أو المتوسط. ويقولون أيضا إنَّ الغذاء هو الذى ينفعل بالمُغْتذى ؛ وليس العكس ، كما أنَّ النجار ليس هو الذى يتأثر بفعل الهيولى[٣] ، بل الهيولى هى التى تتأثر بالنجار ؛ ٤١٦ ب أمَّا هو فينتقل فقط من السكون إلى الحركة : ـ ولكن ماذا نعنى بالغذاء[٤] ؟ هل هو مايضاف إلى المُغْتَذى آخر الأمر ، أم أول الأمر ؟ فهناك فرق بينهما . فإذا كان كلاهما غذاء ، إلا أنَّ أحدهما لم يهضَم ، وهُضِم الآخر ، فالغذاء يمكن أنْ يقال على المعنيين : لأنه ، من حيث إن الغذاء لم يُهْضم ، فالضد يُتَغَذَّى بالضد ، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم ، فالشبيه يُتَغَذَّى بالشبيه ويترتب على ذلك أن من الواضح أن هؤلاء الفلاسفة مخطئون من وجه ، ومصيبون من وجهٍ آخر . ـ غير أنه مادام الكائن لايتغذى إلاَّ إذا كان حيًّا ، فالذى يتغذى هو الجسم المتنفّس ، من حيث إنه مُتَنَفّس ؛ فيكون الغذاء أيضا مضافا إلى المتنفس ، وليس ذلك بالعرض .

غير أن ماهية الغذاء مختلفة عن ماهية النمو[٥] . ذلك أنَّ الغذاء نمو ، من

---

(١) أنبادوقليس ، وديمقريطس ـ انظر السكون والفساد ١ ، ٧ ـ الغذاء والنمو من طبيعة واحدة ويفسرها جاذبية الشبيه بالشبيه [ت]

(٢) انظر ٤١٦ و ـ ٢١ [ت]

(٣) أى الخشب الذى يستعمله [ت]

(٤) يسأل أرسطو عن الغذاء أهو فى أول أمره قبل أن يهضم أم فى آخر أمره أى بعد الهضم ؟ قبل الهضم الضد يغذى الضد ، . أما بعد الهضم فالشبيه يغتذى بالشبيه [عن تريكو] .

(٥) يميز أرسطو بين التغذى والنمو ، فالنمو يعتمد على معنى الكم ، والتغذى على شخص المتغذى من أجل الحفظ [عن تريكو] .

حيث إن المتنفِس كمّ ، ولـكن من حيث إنّ المتنفِس شخص وجوهر ،

النمو

فالغذاء نموّ . لأن الغذاء يحفظ جوهر المتنفِس الذى يستمر فى الوجود مادام يتغذى . وأيضا ، فإنّ الغذاء فاعل التوليد : لاتوليد الـكائن المغتذى ، بل كائن شبيه بالـكائن المغتذى . وهذا لأن جوهر الـكائن المغتذى موجود من قبل ، وأيضا فلا شىء يولِّد نفسه ، بل يحفظها فقط . وينتج عن ذلك أنّ هـذا المبدأ من النفس هو قوة لحفظ الـكائن الذى فيه هذهالقوة ، من حيث إنه كذلك ، أمّا الغذاء فإنّه يُهَيِىء لهـذه القوة عملها . ولذا فإنّ الـكائن الذى يُحْرَم الغـذاء ، لا يمكن أنْ يعيش . هناك إذن عوامل ثلاثة للغذاء : نعنى الـكائن الذى يتغذى ، ومابه يتغذى ، وما يغذيه . أمّا مّايغذيه فهو النفس الأولى(١) ؛ وأمّا الـكائن

الحرارة والتغذى

الذى يتغذىفهو الجسم الذىفيهالنفس ؛ وأخيرا مابهيتغذىهو الغذاء . — ولـما كان من الصواب أن تسمى الأشياء بحسب غايتها ، وكانت الغاية هنا هى توليد كائن شبيه به ، كانت النفس الأولى هى المولدة لـكائن شبيه بها . — أمّا عبارة « مابه يتغذى الـكائن » فإنّها تقال على معنيين ، كما يقال « مابه تُدار السفينة » على يد الرُبان أو الدفة ، فالأول [أو اليد] مُحَرِّك ومُتَحَرِّك ، والثانى [أو الدفة] متحرك فقط . [ونستطيع هنا أن نستعير هذا التشبيه حين نذكر] أنّ كل غذاء يجب أنْ يقبلَ الهضم ، وأنّ الحرارة هى التى تهضم . لذلك كانت الحرارةُ موجودةً فى كل متنفِس(٢) .

---

(١) أى النفس النباتية [ت]

(٢) يقول تريكو إن عبارة أرسطو غامضة . والمقصود من قوله « مابه يتغذى الـكائن » إما الحرارة الغريزية ، وإما الغذاء . فالحرارة الغريزية متوسطة بين النفس النباتية وبين الغذاء ، كما أن يد الربان متوسطة بين الربان والدفة . والحرارة الغريزية تحرك الغذاء الذى تهضمه ، كما تحرك اليد الدفة . والحرارة الغريزية تتحرك بالنفس النباتية ، وهى محرك لايتحرك ، كاأن اليد تتحرك بالربان. فالحرارة ، كاليد ، محركة ومتحركة . أما الغذاء فهو منفعل فقط ، كالدفة التى تتحرك فقط [ت] . ويقول ابن رشد « وبين مما قيل أيضا فى النفس الغاذية أن آلة هذه القوة الحرارة الغريزية » .

هذا إذن بوجه الإجمال ما يجب أن نذكره عن الغــذاء . وسوف نوضح هذا الموضوع فيما بعد ، فى الـكتب التى نخصها به .

(٥)

القوة الحساسة

وحيث قد حددنا هذه الأمور ، فلنتــكلم بوجه عام عن جميع الإحساسات . ينشأ الإحساس عما يَعْرِضُ من حركة وانفعال ، كما لاحظنا من قبل . إذ أنّه فى الرأى الشائع ضربٌ من الاستحالة(١) . ويقول بعض الفلاسفة أيضا : إنّ الشبيه يتأثر بفعل الشبيه ؛ أمّا إلى أى حــدٍّ يُمكن هذا أو لا يمكن ، فقد وضحنا ذلك فى بحثنا العام عن الفعل والانفعال(٢) . — وهاهنا
٤١٧ و
صعوبة : لماذا لا يكون هناك إحساس بأعضاء(٣) الحس نفسها ؟ ولماذا لا يحصل عن الحواس إحساس بدون المحسوسات الخارجية ، مع أنه فى الحواس ، توجد النار ، والأرض ، والعناصر الأخرى ، وهى موضوعات الحس ، سواء فى ذاتها ، أو فى أعراضها(٤) . فمن الواضح إذن أنّ قوة الحسّ لاتوجـد بالفعل ، بل بالقوة فقط .

---

(١) انظر ٤١٥ ظ — ٢٤

(٢) يشير أرسطو إلى الـكون والفساد ١ — ٧ — ٣٢٣ ظ ١٨ حيث يقول إن الفاعل والمنفعل لا يتشابهان ، ولا يتباينان تماما ، فهما متشابهان بالجنس ، مختلفان بالنوع [ت]

(٣) المقصود أن اعضاء الحس هى موضوع الإحساس .

(٤) بعض العناصر كالنار والأرض مثلا تدرك بذاتها ، بما فيها من صفات ذاتية ، (كالثقل . . إلخ :) . وبعضها الآخر لا يمكن أن تدرك بذاتها ، بل بصفاتها العرضية (كالهواء مثلا لا يدرك إلا بتوسط) [ت] .

والأمر هنا كما هو فى الوقود الذى لايشتعل بنفسه ، بغير مايُشعِله ، فإذا اشتعل بنفسه ، لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل . — وحيث إننا نأخذ لفظ « يحس » على معنيين (نقول إنّ الكائن الذى توجد فيه القوة على السمع والبصر ، يسمع ويبصر ، حتى ولو كان نائما . ونقول كذلك عن الكائن الذى يسمع ويبصر بالفعل) فكذلك يجب أن نأخذ الإحساس على معنيين : فهناك إحساس بالقوة ، وإحساس بالفعل. (وكذلك أيضا فى المحسوس : منه ماهو بالقوة ، وماهو بالفعل[1])

الإحساس
(١) بالقوة
(٢) بالفعل

فلنبدأ القول إذن كما لو كان الانفعالُ والتحركُ من جهة ، والفعلُ من جهةٍ أخرى ، شيئا واحدا . لأنّ الحركة فعلٌ مّا ، ولو أنّه ناقص ، كما بيّنا ذلك فى موضع آخر[2] . ولكن جميع الأشياء تنفعل وتتحرك بفعل فاعل ؛ وهو فاعل بالفعل. ومن هنا ينفعل الشبيه بفعل الشبيه من وجه، ولكن من وجهٍ آخر بفعل اللاشبيه ، كما بينا من قبل[3] . لأنّ ماينفعل هو اللاشبيه، حتى إذا تمّ انفعاله ، أصبح شبيها . إلا أننا يجب أنْ نميّز كذلك بَيْن ماهو بالقوة ، وما هو بالفعل[4] . إذْ أننا فى هذا البحث ، لم نحدد القول عنهما . فمن وجه يقال الموجود عالم ، كما تقول الإنسان عالم ،

الفاعل والمنفعل

تقال القوة على معنيين

---

(١) يقول ابن رشد « هذه القوة بين من أمرها أنها منفعلة ، إذ كانت توجد مرة بالقوة ، ومرة بالفعل . وهذه القوة منها قريبة ومنها بعيدة . فالبعيدة كالقوة التى فى الجنين على أن يحس. والقريبة كقوة النائم والمغمض عينيه » .

(٢) انظر كتاب الطبيعة — ٢٠١ ط — ٣١ ، وما وراء الطبيعة ١٠٤٨ ظ — ٢٨

(٣) انظر ٤١٦ و — ٢٩ ، ٤١٦ ظ — ٩

(٤) يتوسع ابن رشد فى تفسيره فيقول « إن القوة تقال على ثلاثة أضرب » : أولاها بالتقدم =

لأنّ الإنسان يندرج تحت نوع الموجودات العالمة ، والتى يوجد فيها العلم ؛ ولكن من وجهٍ آخر ، نسمى العالم ذلك الذى يوجد عنده من قبل العلم بالنحو . إلا أنّ القوة لاتقال عليهما بضرب واحد ، إذْ الأول بالقوة ، لأنّ جنسه وهيولاه من طبيعةٍ خاصة ، والثانى لأنّه قادر على استعمال علمه ، عند مايريد ، إذا لم يمنعه شىء من خارج . وأخيرا فإن ذلك الذى يستعمل علمه ، فهو عالم بالفعل . إنّه يَعْرف مثلا أنّ هـذا الحرف هو حرف (ا) . والشخصان الأولان عالمان بالقوة ، إلا أنّ أحدهما يصبح عالما بالفعل ، بعد أنْ يستحيل⁽¹⁾ بالدرس ، وينتقل مرارا من حالة [إلى مايضادها] ، والآخر [يُصْبح عالما بالفعل] على

٤١٧ ظ نحو آخر من مجرد الحصول على الإحساس أو قواعد اللغة دون استعمالها إلى استعمالها . — وكذلك لفظ الانفعال ليس لفظا بسيطا : فمن وجهٍ هو

الانفعال

فساد مّا بفعل الضد ، ومن وجهٍ آخر هو حفظ الكائن بالقوة ، بواسطة الكائن بالفعل الذى يشبهه ، كما تضاف القوة إلى الفعل . ذلك أنّ الحاصل على العلم يصبح عالما بالفعل حين يستعمل علمه ، وهذا الانتقال إمّا أنه ليس استحالة

= والتحقيق القوة المنسوبة إلى الهيولى الأولى ... ثم من بعد هذه القوة الموجودة فى صورة هذه الأجسام البسيطة .... ثم يتلو هذه فى المرتبة القوة الموجودة فى بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء كالقوة التى فى الحرارة الغريزية مثلا .... وتفارق هذه القوة القوة التى فى صور الأسطقسات على الأجسام المتشابهة الأجزاء ، أن هذه القوة إذا قبلت مابالفعل لم يتغير الموضوع لها ضربا من التغير ، لاكثيرا ولا قليلا .... فكأن هذه القوة قد شابهت الفعل أكثر من تلك .... وهذا الاستعداد الذى يوجد فى القوة الغاذية لقبول المحسوسات ، الذى هو الكمال الأول للحس ، ليس الموضوع القريب له شيئا غير النفس الغاذية . وهذه القوة وهذا الاستعداد كأنه شىء ما بالفعل ، إلا أنه ليس على كماله الأخير . فإن الحيوان النائم قد يرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل . ولذلك ما يشبه أرسطو هذه القوة بالقوة التى فى العالم حين لا يستعمل علمه . لكن ليس هى بالقوة من جهة ما هى بالفعل .... » .

(١) بمعنى الانتقال من حالة إلى أخرى

على الإطلاق (لأنه تقدم فى ذاته ، ونحو كماله) وإمّا أنّه ضرب آخر من الاستحالة . ٦ب لذلك ليس من الصحيح القولُ بأنّ المفكر حين يفكر يناله تغيير[1] ، ولا كذلك البنّاء حين يبنى ، فإنه لا يتغير . وإذن فالفاعل الذى يَنْقُل ما بالقوة إلى الكمال فى حالة الكائن العاقل والمفكر ، يجدر أنْ يسمى باسم آخر خلاف التعليم . أمّا الشخص الذى يبدأ من القوة فقط ، فيتعلم ، ويتلقى العلم عن شخص قد استكمل علمه ، وأصبح قادرا على التعليم ، فيجب أنْ نقول : إمّا أنه لا ينفعل كما هو الحال فى السابق ، وإمّا أنه يوجد ضربان من الاستحالة : إحداهما إلى الأحوال العدمية[2] ، والأخرى إلى أحوال الملكة ، وطبيعة الشخص نفسها . ويحدث أول تغيير للحاس بفعل المُوَلِّد ، حتى إذا ما تولد ، أصبح فيه الإحساس ، كما هو الحال فى العلم . أمّا الإحساس بالفعل فيقابل استعمال العلم ، مع هذا الفرق ، وهو أنّ الأفعال التى

الإحساس بالفعل يتوقف على المحسوس

تُحْدِث الفعل فى الإحساس خارجية ، فهى مثلا المرئى والمسموع ، وكذلك باقى المحسوسات ، وعلة هذا الفرق أنّ الإحساس بالفعل يكون فى الأفراد الجزئية ، على حين أن العلم يكون فى الكليات وهذه الكليات تكون بوجهٍ مّا فى النفس ذاتها . لهذا السبب كان التفكير يتوقف على الشخص نفسه ، وعلى إرادته ، على حين أن الإحساس لا يتوقف عليه : فإنّ حضور المحسوس ضرورى عندئذ . والأمر كذلك فيما يختص بالعلوم التى يكون موضوعها المحسوسات . والسبب فيها واحد ، نعنى أنّ المحسوسات جزئية ، وخارجية /

---

(١) التغيير هنا بمعنى الاستحالة وقد آثرنا لفظ التغيير لرونق الكلام .

(٢) يقصد بالعدم هنا ضد الملكة كما هو معروف فى المنطق .

وسوف تسنح الفرصة لتوضيح هذه الأمور فيما بعد[١] . ولنكتف الآن بهذا التمييز : إنّ قولنا « يكون بالقوة » ليس بسيطا ، بل تارة يُحمل على المعنى الذى نقول فيه إن الطفل بالقوة قائد جيش ، وتارة أخرى على المعنى الذى نقوله عن البالغ . ويجب أن نفهم القوة الحساسة على المعنى الأخير . وإذ كانت هذه القوى
٤١٨ و المختلفة ليس لها ألفاظ تميزها ، وكنا قد حددنا أنها تختلف ، وكيف تختلف ، فنحن مضطرون إلى استعمال لفظ « الانفعال » و « الاستحالة » كأنهما الاصطلاحان اللائقان ، إلا أنّ ملكةَ الحس هى بالقوة ، كما أن المحسوس هو بالفعل ، كما ذكرنا من قبل . فهى تنفعل إذن من حيث إنها ليست شبيهة ، حتى إذا انفعلت أصبحت شبيهة بالمحسوس ، واتصفت بوصفه .

اتحاد الحس بالمحسوس

(٦)

موضوعات الحواس

ما يدرك من المحسوسات (١) بعدة حواس

يجب أن نبحث أولا ما المحسوسات عند الفحص عن كل حاسة . يقال « المحسوس » على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض[٢] . ـ ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ؛

(١) الكتاب الثالث المقالة الرابعة .

(٢) فى تلخيص حنين أن المحسوسات « منها ما هو محسوس بذاته مثل اللون ، ومنها ما هو محسوس بعرض مثل الجوهر [يقصد الحجر الكريم ـ الإهوانى] فإنه إنما يقع تحت البصر بأنه ملون لا بأنه جوهر . والمحسوس بذاته ينقسم : فإما أن يكون الشىء محسوساً خاصاً بحاسة واحدة مثل اللون والقرع .... وإما أن يكون بشىء محسوساً بجميع الحواس مثل الحركة والسكون .... » .

وأعنى بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يُمْكن أنْ يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم . أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا إنَّ كلَّ حاسة ، على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطىء فى أنَّ هناك لونا ، أو صوتا ، بل فقط فى ما وأين الملوّن ، وفى ما وأين المسموع . هذه ، إذن ، هى المحسوسات التى يقال عنها إنها خاصة بكل حاسة . — والمحسوسات

(٢) مايدرك بالحواس المشتركة

المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار . لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أيّة حاسة ، بل تعمها جميعا . ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسةً للمس والبصر ، على حد سواء . — ويقال هناك محسوس بالعرض ، إذا أدركنا الأبيض مثلا على أنه

إدراك الصفات بالعرض

« ابن دياريس[1] » . فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأنَّ الموضوع المحسوس[2] قد اتحد بالأبيض عرضا . ولهذا أيضا فإنَّ الحاسَّ لا ينفعل من جهة هذا المحسوس[2] من حيث هو كذلك . وأيضا فإنَّ المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هى المحسوسات بمعنى الكلمة ، من نوعى المحسوسات بالذات . وإلى هذه المحسوسات يتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة .

---

(١) دياريس اسم شخص كما يقال فى العربية زيد أو عمرو .

(٢) أى ابن دياريس .

(٧)

البصر والمرئىّ

موضوع البصر المرئىُّ ؛ والمرئى هو أولا اللون ، وثانيا شىء يمكن وصفه باللفظ ، ولـكن لا اسم له(١) . وما نقوله هنا سوف يتضح فيما بعـد .

البصر واللون

فالمرئىّ إذن هو اللون ، واللون هو ذلك الذى يوجـد على سطح المرئى بالذات ؛ ونعنى بقولنـا « بالذات » المرئى لا من حيث ماهيتـه ، بل ما يكون مرئيا لأنه يحمل فى نفسه علةَ رؤيته . وفى كل لون القوةُ على تحريك ٤١٨ ظ الجسم المُشِفّ بالفعل ، وهذه القوة هى طبيعته . وهذا هو السبب فى أنّ اللون لا يُرى بدون الضوء ، وفى الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء . ولذلك يجب أنْ نبدأ أولا ببيان طبيعة الضوء .

يوجـد إذن مشف . ونَعْنى بالمُشِف ما كان ليس مرئيا بالذات وإن كان مرئيا بتوسط لون آخر [غريب] كالهواء ، والمـاء ، وعـددٍ كبير من الأجسام الصُّلْبة(٢) ، إذْ ليس الماء ، ولا الهواء مُشِفَّيْن من حيث إنهما كذلك ، بل من حيث وجود طبيعة واحدة فى هذين العنصرين ، وهذه الطبيعة توجد أيضا فى الجسم الأزلى(٣)

---

(١) يشير إلى الأجسام الفوسفورية التى ترى فى الظلام فقط ، وسيتحدث عنها أرسطو فيما بعد ٤١٩ و — ٣ [ت]

(٢) مثل الزجاج والبلور والأحجار الشفافة

(٣) حركة هذا العنصر دائرية ، وهو مادة لطيفة تتكون منها الأفلاك السماوية والنجوم ، وهو الأثير ، كما بين أرسطو فى كتاب السماء [ت]

المتوسط الموجود فوق(١)، والضوء هو فعل هذا الجوهر، أى المشف من حيث هو مُشِف. وحيث يوجد المشف بالقوة فقط، يوجد الظلام أيضا. أمّا الضوء فكأنه ضرب من اللون فى المشف، حين يُستكمل المشف بفعل النار، أو بشيء يشبه الجسم السماوى. إذ لهذا الجوهر الأخير صفة، هى والنار شيء واحد. وقد بيّنا بذلك طبيعة المشف وطبيعة ليس الضوء الضوء، نعنى أنّ الضوء ليس نارا، ولا على العموم جسما، ولا شعاعا جسمانيا لأى جسم (لأنه يكون بذلك ضربا من الجسم)، ولكنه فى الواقع وجود النار أو شيء من هذا القبيل فى المشف، إذ يستحيل أنْ يوجد جسمان فى موضع واحد معا.

ويُسلم بوجه عام أنّ الضوء ضد الظُلمة. ولكن فى الواقع الظلمة هى عدم وجود هذه الحال فى المشف. وينتج عن ذلك بوضوح أن الضوء هو وجود هذه الحال.

سرعة الضوء ويخطئ «أنبادوقليس»، أو غيره ممن ذهب مذهبه، فى قوله إنّ الضوء ينتقل وينتشر فى وقت مّا بين الأرض وما يحيطها، إلا أننا لا نرى هذه الحركة؛ وهذا المذهب لا يتعارض فقط مع صريح العقل بل مع الواقع: إذْ أنّ حركة الضوء فى المسافة القصيرة، قد تغيب عن الملاحظة؛ أمّا أنْ تغيب عنا هذه الحركة من الشرق إلى الغرب، فهذا فرض بعيد الاحتمال. أمّا حامل اللون فيجب أنْ يكون اللاملوّن، كما أنّ الساكن هو حامل الصوت. واللاملوّن يشتمل من جهةٍ على المشف، ومن جهةٍ أخرى على اللامرئى، أو ما كان مرئيا بضعف، كما يظهر فى الجسم المُعتم. وهذه الصفة الأخيرة هى صفة المشف، لا من حيث هو بالفعل، بل من

---

(١) يقصد بفوق أى فى السماء [ت].

حيث هو بالقوة إذْ أنّ نفس الطبيعة تكون تارة ظلاما ، وتارة ضوءا . لكن ليس كل مرئى هو كذلك فى الضوء ، وهذا فقط صحيح عن اللون الخاص بكل جسم : ٤١٩ و
ذلك أن بعض الأشياء ليست مرئيةً فى الضوء ، بل إنما تُحْدِث الإحساس فى الظلام فقط ، مثل الأشياء التى يظهر أنها نارية و برّاقة (وليس لها اسم مشترك يدل عليها) مثل الكمأة ، والقرون ، ورءوس الأسماك ، وأصدافها وعيونها ، إلا أننا لا ندرك اللون الخاص بأى شىء من هذه الأشياء . أمّا لماذا تُرى هذه الأشياء فى الظلام، فهذا أمر آخر(١) . وفى القدر الذى ذكرنا الآن كفاية فى بيان أنّ ما يُرَى فى الضوء هو اللون . ولهذا أيضا لا يرى اللون بدون الضوء ، لأنّ ماهية اللون هى ، كما قلنا ، أنْ يقدِر على تحريك المشف بالفعل ، وكمال المشف هو الضوء .

الأجسام

الفسفورية

— والدليل على ماذكرنا يظهر جليًّا مما يأتى : إذا وضعت الشىء الملون فوق عضو البصر فلن تراه ، فاللون يحرك المشف كالهواء مثلا ، ثم يحرك هذا — وهو متصل — عضو الحس — ويخطئ « ديمقريطس » فى زعمه أنه إذا أصبح المكان المتوسط خلاء ، فقد نرى بجلاء النملة ولو كانت فى السماء . وهذا مستحيل . ذلك أنّ البصر لا يحصل إلا عند ما يتلقى الحاس تغييرا مّا . فأنْ يكون اللون نفسه ، من جهة أنّه موضوع مباشر للبصر ، هو الذى يحدث هذا التغيير ، فهذا ما لا يمكن قبوله يبقى إذن أنه لا يمكن أنْ يُحْدِثه إلا بمتوسط .

---

(١) يشير فى الغالب الى كتاب الحس والمحسوس de Senu وفى ذلك يقول ابن رشد فى تلخيص كتاب النفس ، فى باب القول فى قوة البصر « والفحص عن هذا ليس بلائق بهذا الموضع ، فإن استقصاء القول فى هذه الأشياء فى كتاب الحس والمحسوس » .

ضرورة وجود المتوسط

ويترتب على ذلك وجود المتوسط بالضرورة . لكن إذا أصبح هذا المكان المتوسط خلاء ، فلن يُرى شىء على الإطلاق ، فضلا عن رؤيته بجلاء .

قد بينّا إذن لماذا يجب أن يرى اللون فى الضوء . أمّا النار فإنها مرئية فى الظلام والضوء على السواء ؛ وبالضرورة يجب أن يكون الأمر كذلك ، إذ بفضلها يصبح المشف بالقوة ، مشفا بالفعل .

ويجرى هذا القياس على الصوت والرائحة : إذن لا واحد منهما يحدث الإحساس بمماسة عضو الحس نفسه ، بل بفعل الصوت والرائحة يتحرك المتوسط ، فيُحَرِّك بدوره عُضْوَى الحس المقابلين . فإذا وضعنا ، على العكس ، المسموعَ أو المشموم على نفس عضو الحس ، فلن يحصل إحساس مّا . — والأمر فى اللمس والذوق كذلك، على الرغم من أنه يظهر غير ذلك . أمّا لماذا كان ذلك كذلك ، فهذا ما سوف نبينه فيما بعد . والمتوسط فى الأصوات هو الهواء ، وفى الروائح لا اسم له ، فهناك خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة التى توجد على السواء فى كل منهما ، هى بالإضافة إلى المشموم ، كالنسبة بين المشف واللون ؛ إذ يظهر أنّ الحيوانات البحرية

٤١٩ ظ (أيضا) عندها الإحساس بالشم ، ولكن الإنسان والحيوانات البرية التى تتنفس، تعجز عن الشم بدون تنفسُ . وسوف نبين سبب هذه الأمور فيما بعد .

(٨)

السمع والصوت

الصوت والسمع

والآن ، فلنبدأ بالتمييز بين الصوت والسمع . يقال الصوت على معنيين : صوت بالفعل ، وصوت بالقوة . فنقول عن بعض الأشياء إنها لا صوت لها : كالإسفنج مثلا أو الصوف ، وعن بعض الأشياء الأخرى إن لها صوتا، كما هى الحال فى البرنز ، وعلى العموم فى جميع الأجسام الصلبة[١] والملساء، التى لها القوة على إحداث الأصوات ، نعنى التى تُحدث صوتا بالفعل ، فى الوسط المتوسط بين المقروع وعضو السمع ــ وحصول الصوت بالفعل يكون دائما عن شىء بالإضافة إلى شىء آخر ، وفى شىء آخر[٢] ، لأن القرع هو علة حدوث الصوت . وهذا هو السبب أيضا فى أنه من المستحيل حصول صوت عن شىء واحد . لأن التمييز بين القارع والمقروع يترتب عليه أن ما يرنّ لا يرنّ إلا إذا اتصل بشىء آخر . وأيضا فإنّ القرع لا يحصل بدون حركة نُقلَة . ولكن ، كما ذكرنا ، لا يُحدث القرع صوتا عن جسمين كيفما اتفقا : فالصوف لا يحدث أىّ صوت إذا قُرع ، على العكس مما يحدث للبرنز وسائر الأجسام الملساء والمجوفة ؛ فالبرنز لأنه أملس ؛ أما الأجسام المجوفة فتحدث بالتردد[٣] سلسلة من القرعات عقب

(١) يعبر عنها ابن رشد بالصلدة ، والصلبة أشيع كما يستعملها ابن سينا [الإهوانى]

(٢) أى أن هناك ثلاثة شروط : القارع، والمقروع ، والمتوسط [ت]

(٣) فى اصطلاح حنين « الترجيع » قال : « أما الملامسة فهى علة ترجيع القرع ، أعنى الهواء ومكثه فيه » . ويسميها ابن رشد « تراجع » قال : « وأما ذوات الأشكال المجوفة ؟ فالأمر فى ذلك بين . وذلك أن الهواء يندفع من جوانبها مرارا كثيرة ، فيحدث هنالك للصوت طول لبث وتراجع » .

القرع الأول ، إذ يستحيل أنْ ينفلت الهواء الذى تحرك . وأيضا فإنّ الصوت ،

المتوسط

كما يُسْمَع فى الهواء يُسْمع كذلك فى الماء ، ولو أن السمع يكون أقل وضوحا ـ ومع ذلك فليس علة الصوت الهواء أو الماء ، بل ما يجب هو حصول قرعٍ عن الأجسام الصلبة بعضها مع بعضها الآخر ومع الهواء[1] . ويتحقق هـذا الشرط الأخير ، إذا قُرع الهواء فقاوم ، ولم يتبدد . ومن هنا يجب أن يقرع بسرعة وشدة كى يرن ، ويجب أن تسبق حركة القارع تبدد الهواء ، كما لو ضربنا كومة أو حبلا من الرمل ، يتحرك بسرعة .

الصدى

ويَحْدُث الصدى من أن الهواء يحفظه التجويف فى كتلة واحدة ، ويحده ويمنعه من التفرق ، فيطلق الهواء[2] كأنه كرة . ويظهر أن الصـدى يحدث على الدوام ، إلا أنه ليس دائما واضحا، إذْ يحدث للصوت مايحدث للضوء : فينعـكس الضوء على الدوام (وإلا لم ينتشر الضوء فى كل مكان ، بل يسود الظلام خارج المواضع المضاءة بالشمس)، ولـكنه لا ينعـكس دائما كما ينعكس عن الماء ، أو البرنز ، أوأى جسم آخر أملس، حتى يحدث فى جميع الأحوال ظلا، وهى الصفة التى نعرّف بها عادةً الضوء .

ويقال بحق[3]: إنّ الخلاء هو علة السمع ، لأن الرأى الشائع أنّ الخلاء هو الهواء الذى هو العلة الفاعلة للسمع عندما يتحرك كما لو كان كتلة متصلة وواحـدة .

---

(١) ليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو المـاء ، بل صفة تنقل بتوسط الهواء . فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله الى الأذن [روديه].

(٢) أى الهواء الخارجى الذى تلق القرع عن المقروع ، ثم يقذف فى كتلة واحدة ، فيصطدم بالهواء الداخلى الذى يملأ التجويف [ت] .

(٣) لعله يشير الى أنبادوقليس [ت]

شروط الرنين والسمع

ولكن الهواء ، لسرعة قبوله الانتشار ، لا يحدث أى صوت ، ٤٢٠
إلا إذا كان المقروع أملس : إذ يُصْبح الهواء واحدا بفضل و
طبيعة السطح ، لأن السطح الأملس واحد[1] .

يكون إذن الجسم رنانا ، إذا كان قادرا على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تبلغ عضو السمع . وهناك هواء يوجد متحدا اتحادا طبيعيا بعضو السمع . وحيث إنّ عضو السمع يوجد فى الهواء ، فإذا تحرك الهواء الخارجى تحرك الهواء الموجود داخل الأذن كذلك . وهذا هو السبب فى أن الحيوان لا يسمع بجميع مواضع جسمه ، وفى أن الهواء أيضا لا ينفذ إليه من كل موضع ، لأن جزء الجسم الذى يتحرك ، ويُحدث الصوت ، لا يشتمل على الهواء فى كل موضع منه . و إذن فالهواء فى ذاته لا صوت له ، لأنه ينتشر بسهولة إلا أنه إذا منع من الانتشار ، أحدثت حركته صوتا . أما الهواء الموجود فى الأذن فقد حبس هناك ليظل ساكنا ، بحيث يدرك بدقة جميع فصول الحركة . وهذا هو السبب أيضا فى أننا نسمع حتى فى الماء ، لأنه لا ينفذ فى الهواء المتحد اتحادا طبيعيا بالأذن ، بل لا يستطيع أن ينفذ إلى الأذن بسبب التجاويف ، فإذا حدث ذلك لا نسمع كما فى حالة فساد الصماخ، كما يحدث [للبصر] إذا كان غشاء الحدقة[2] مريضا . وعندنا دليل نعرف به هل نسمع أو لا ، ذلك أن الأذن [السليمة] ترن دائما ، كأنها قرن[3] ، لأن الهواء المحبوس فى الأذن يتحرك باستمرار حركة خاصة . ومع ذلك يبقى الصوت

(١) فى تفسير « روديه » أن الهواء يجب أن يكون كتلة متصلة وواحدة ، فإذا تلاقى بسطح أملس قويت حركته المتصلة [ت] .

(٢) القرنية

(٣) لعل المقصود الآلة الموسيقية ، وذلك فى تفسير سمبلقيوس [ت]

شيئا غريبا ، ولا يخص الأذن نفسها[١] . ولهذا يقال عادة إننا نسمع بواسطة الخلاء وما يرن : لأن ما نسمع به يشمل هواء محدودا بداخله .

هل المقروع أم القارع هو الذى يحدث الصوت ؟ لعله كلاهما ، ولكن كل منهما على نحو مختلف لأن الصوت حركة عما يمكن أن يتحرك ، كما تتواثب الكرات عن السطوح الملساء ، إذا قذفت عليها بشدة ، ولذلك لا يحدث أى جسم صوتا عندما يُقْرَع أو يَقْرع كما ذكرنا[٢] : فلا صوت مثلا إذا ضربنا إبرة بإبرة أخرى . بل يجب أنْ يكون سطح المقروع مستويا ، بحيث يرتد الهواء ويتذبذب فى كتلة واحدة .

وتتميز الأجسام الرنانة باختلاف الصوت بالفعل الذى يصدر عنها . فكما أننا لا نبصر الألوان بدون الضوء ؛ فكذلك لا نُدْرك بدون الصوت الحاد والغليظ .

الحاد والغليظ

وهما اصطلاحان استعيرا عن الملموسات ، لأن الحاد يحرك الحاسة فى زمن قصير ، ويمكث مدة أطول ، والغليظ ببطء ، ولا يمكث طويلا . وليس معنى ذلك أنّ الحادّ هو السريع ، والغليظ هو البطىء ، بل فقط

٤٢٠ ظ السرعة تارة ، والبطء تارة أخرى ، هو ما يحدث حركة من هذا القبيل . ويظهر أنّ هناك تشابها بين الحاد والغليظ للسمع ، وبين الخشن والحاد للمس ، لأنّ الحاد يُحْدِث ضربا من الوخز ، والخشن نوعا من الدفع ، من حيث إنّ أحدهما يحرك بسرعة ، والثانى ببطء ، فيكون سرعة أحدهما وبطء الآخر شيئا مّا بالعرض . وفيما ذكرناه عن الصوت كفاية .

---

(١) أى أن الصوت الحادث عن جسم رنان لا يخص الأذن ذاتها ، بل ينشأ عن شىء خارجى (ت)

(٢) انظر ٤١٩ ظ — ١٣ .

النغمة

والنغمة[١] صوت خاص بالمتنفس ، لأنه لا واحد من الحيوان غير المتنفس عنده النغمة . ويُقال عن بعض اللامتنفسة إنها ذات نطق ، بضرب من التشبيه فقط ، كما هى الحال فى المزمار والمِزْهر ، وجميع الكائنات اللامتنفسة ، التى يكون لها مقام صوتى ، ونغمة موسيقية ، وكلام ، إذْ يظهر أنّ عندها نغما ، لأن النغم يشمل هذه الصفات . ولكن كثيراً من الحيوان لانغم له : مثال ذلك التى لادم لها ، بل حتى من ذوات الدم كالأسماك . وهذا معقول إنْ صح أنّ الصوت حركةٌ مّا للهواء . أمّا الأسماك التى يقال إنها تصوت كالأخيلوس (Achelous) فإنها فى الحقيقة تحدث أصواتا من الخياشيم فقط ، أو من أى عضو آخر من هذا القبيل . فالنغمة صوت يَحْدُث عن الحيوان ، ولكن ليس بأى جزء من أجزاء جسمه . إلا أنه مادام كل ما يحدث أصواتاً بقرع شىء بشىء آخر ، وفى شىء آخر هو الهواء ، فمن المعقول أنه لايصوت إلّا الكائنات التى تتنفس الهواء . ذلك أنّ الطبيعة تستعمل هواء المتنفس فى غرضين كما تستعمل اللسان فى الذوق والكلام . فالذوق من بين هاتين الوظيفتين ضرورى للحياة (ولذلك يوجد فى عدد كبير من

---

(١) فى اللغات الأجنبية يفرقون بين الصوت على الإطلاق Son وبين صوت الحيوان وهو Voix وليس هذا الفرق فى العربية قال ابن رشد (فإن التصويت وهو المسمى نغمة هو الذى يكون عن الحيوان بما هو حيوان) ـ ويقصد أرسطو بلفظة « Phone (فونى) النغمة التى تعم الإنسان وبعض الحيوانات ، وهى ضرب من النطق ، فإذا قصرت على الإنسان كان المقصود منها الكلام المنطوق. وقد يمكن أن نعبر عن التصويت الخاص بالحيوان بالنطق ، ولو أن المناطقة قد اصطلحوا على أن النطق يخص الإنسان باعتبار أن الناطق هو المفكر . إلا أننا نؤثر لفظ النغمة لقربها من المعنى . وقال حنين : « الصوت لكل ذى رئة من الحيوان » . وذلك للتمييز بين الصوت والقرع .

الحيوانات) . أمّا التعبير عن الفكر[١] ، فالغرض منه هو الأفضل[٢]. والأمر كذلك فى النفَس الذى تستعمله الطبيعة من جهةٍ كشرط ضرورى للحياة (وسوف نبين علة ذلك فى موضع آخر[٣]) ، وذلك لتنظيم الحرارة الباطنة . ومن جهة أخرى لإحداث النطق ، وتحقيق الأفضل . وعضو التنفس الحنجرة . وهذا العضو إنما يوجد ليخدم الرئة ، إذ بها تحتفظ الحيوانات التى تمشى بمقدار من الحرارة ، أعظم مما تحتفظ بها غيرها . والمنطقة المحيطة بالقلب هى أول مايطلب التنفس . ولهذا السبب كان من الضرورى أن ينفذ الهواء إلى داخل الكائن الذى يتنفس . فالنطق هو إذن مصادمة الهواء المتنفس ، بما يسمى بالقصبة الهوائية . وتحدث المصادمة بواسطة النفس الموجودة فى هذه المواضع من الجسم . فإنه كما ذكرنا ليس كل صوت يخرج عن الحيوان نطقا (إذ يمكن أنْ يُحدِث المرء دويا باللسان أو عند السعال) فالواجب أن يكون القارع متنفسا ، ويصحب فعله شىء من التخيّل ، لأن النطق هو ولا ريب صوت له معنى ، وليس فقط دوى[٤] الهواء المتنفس ، كالسعال : فهو مصادمة تحدث
٤٢١ بواسطة هذا الهواء الموجود فى القصبة الهوائية ، مع القصبة نفسها . والدليل على ذلك
و أننا لا نستطيع الكلام فى حالة الشهيق أو الزفير ، بل عند ما نمسك عن التنفس فقط لأن الحركات تحدث مع الهواء المنحبس على هذا النحو . وكذلك يظهر بوضوح لماذا لا تنطق الأسماك : إذ ليس عندها قصبة هوائية ، وهى تخلو عن هذا العضو من

---

(١) هكذا درج هذا الاصطلاح فى كتب فلاسفة العرب ، والمقصود منه الرفاهية [تنوآتى] .

(٢) فى كتاب أرسطو عن التنفس .

(٣) أى باللغة والكلام [ت]

(٤) فى تلخيص حنين « الطنين » . قال : « والطنين هو رجع الهواء من الجرم المقروع إلى جرم آخر » . ولعله يقصد بالطنين الصدى أو الرنين .

الجسم ، لأنهـا لاتتلقى الهواء فى أجسامها ، ولا تتنفس . أما العلة فى ذلك فهذا أمر آخر (١) .

(٩)

الشم والرائحة

تحديد القول فى الشم والرائحة أقل سهولة مما عرضنا له من قبل (٢) . إذ أنّ طبيعة الشم لاتظهر بوضوح ، كالحـال فى الصوت أو اللون . وعلة ذلك أنّ هذا

الشم فى الإنسان ضعيف

الإحساس ليس دقيقا عندنا ، بل هو فينا أضعف منه فى كثير من الحيوان (٣) ذلك أنّ الإنسان يحس بالروائح بضعف ، ولا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم و باللذة ، مما يدل على أنّ عضو الحس يخلو من الدقة ، ومن الصواب أنْ نظن أنّ الحيوانات ذوات العيون الجامدة (٤) تدرك الألوان على هـذا النحو ، وأنّ اختلاف الألوان لايظهر لهـا إلا بالخوف ، أو عدم الخوف منها ، وهذا هو النحو الذى يُدْرَك به النوع الإنسانى الروائح . ذلك أنه يظهر أنّ الشم يُشْبه الذوق ، وأنّه كذلك تشبه أنواع الطعوم المشمومات ، إلا أنّ حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس مّا . ولـكن اللمس فى الإنسان هو أكثر الحواس دقة ، أمّا الحواس الأخرى ، فإنها أضعف فى الإنسان من كثير

---

(١) انظر كتاب أجزاء الحيوانات ٣ ، ٦ ، ٦٦٩ — م

(٢) أى مما ذكرناه عن البصر والمرئى والسمع والمسموع [ت]

(٣) يقول ابن رشد « ويشبه أن تكون هذه الحاسة فينا أضعف منها فى كثير من الحيوان ، مثل النسر والنحل وما أشبههما من الحيوان القوى الشم » .

(٤) هى الحشرات بوجه خاص — انظر كتاب أجزاء الحيوانات لأرسطو ٦٥٧ ظ — ٢٩ [ت]

من الحيوانات . ولكنه من جهة دقة اللمس أعلى بكثير من سائر الحيوانات ، وهذا هو السبب فى أنه أعقل أنواع الحيوان ؛ والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنسانى ، رأينا أنّ الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس، لا إلى شىء غيره ، فى أنّ بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر ، لأنّ ذوى اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوى اللحم الرقيق/

وكما أنّ الطعم قد يكون تارة حلوا ، وتارة مرا ، كذلك الحال فى المشمومات ، إلا أنّ بعض الأشياء لها رائحة وطعم متشابه : أعنى مثلا أن لها رائحة حلوة ، وطعما حلوا . والأمر فى بعض الأشياء الأخرى على العكس ؛ وكذلك الرائحة قد تكون حرّيفة ، أو لاذعة ، أو حامضة ، أو دهنية ، ولكن ، كما ذكرنا ، حيث

٤٢١ ظ إن الروائح ليس تمييزها كالطعوم سهلا، فقد استمدت الروائح أسماءها منها ، للتشابه بينها . ذلك أنّ الرائحة الحلوة تنشأ من الزعفران والعسل ؛ والرائحة اللاذعة من

أنواع الشم والطعم

الصعتر(١) وما أشبه ذلك من الأشياء . والأمر كذلك فى الأحوال الأخرى — وكما أنّ السمع (وكل حاسة أخرى) حاسةٌ إمّا المسموع واللامسموع ، والبصر المرئى واللامرئى ، كذلك الشم هو حاسة المشموم واللامشموم . ويكون الشىء لامشموما إمّا لأنه لارائحة له على الإطلاق ، وإمّا لأنّ له رائحة قليلة وضعيفة . وعلى هذا النحو من الالتباس يقال إنّ الشىء « لاطعم له » .

المتوسط

ويحصل الشم أيضا بالمتوسط : نعنى الهواء أو الماء . لأنّ الحيوانات المائية ، سواء ذوات الدم أو مالا دم لها ، يظهر أنها تدرك الرائحة ،

---

(١) وتنطق باللغة العامية زعتر ، وهو غير صحيح . وقد تكتب بالسين — انظر لسان العرب .

كالحيوانات التى تعيش فى الهواء : ذلك أنّ بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها ، عندما تنجذب إليه بالرائحة ـ وهناك صعوبة تظهر بوضوح من أنّ إدراك الرائحة يحصل فى جميع الحيوانات بشكل واحد ، ماعدا الإنسان ، فإنه لا يستطيع أنْ يشم إلا إذا تنفس الهواء ، فإذا زفر أو أمسك نفسه بدلا من أن يتنفس ، فلن يشم شيئا ، لا من بعيد ، ولا من قريب ، حتى إذا وضع المشموم فى الداخل من المنخر نفسه (أمّا أنّ الشىء إذا وُضع على عضو الحس نفسه ، فلا يمكن أنْ يُدرك ، فهذه قاعدة يشترك فيها جميع الحيوانات . أمّا عدم الشم بدون التنفس فهذا خاص بالإنسان ، والأمر واضح بالتجربة) ويترتب على ذلك أنّ الحيوانات التى لا دم لهـــا يجب ، لأنها لا تتنفس ، أنْ يكون عندها حاسة أخرى غير التى ذكرنا[1] . وهذا فى الواقع مستحيل ، لأن الرائحة هى ما تدركها ، لأن الإحساس بالمشموم ، أى بالرائحة الطيبة والخبيثة ليس إلا بالشم ، وأيضا يظهر أنّ هذه الحيوانات تهلك بتأثير نفس الروائح القوية التى تهلك الإنسان ، كالقار[2] مثلا والكبريت وما أشبه ذلك من المواد ؛ فمن الضرورى إذن أنْ تدرك الروائح بدون تنفس ، فيظهر أنّ عضو الشم فى الإنسان يختلف عنه فى الحيوانات الأخرى ، كما أن عينيه تختلفان عنهما فى الحيوانات ذوات العيون الجامدة . ذلك أنّ لعينى الإنسان حاجزا أو غلافا وهو الجفنان ، فلا يبصر الإنسان إلاّ إذا حركهما أو رفعهما ، أمّا الحيوانات ذوات الأعين الجامدة ، فليس لها شىء من ذلك ، ولكنها تبصر مباشرة ما هو فى المشف . ويظهر كذلك أنّ عضو الشم عند بعض الحيوانات عار

التنفس ضرورى فى الإنسان

---

(١) أى بوجود حاسة سادسة .

(٢) وهو الإسفلت .

٤٢٢ كمين هذه الحيوانات ذوات الأعين اليابسة ، على حين أنّ بعض الحيوانات الأخرى
و التى تتنفس ، فيها غشاء يتحرك عند ما تتنفس ، بفضل انبساط العروق والمسام . وهذا هو السبب أيضا فى أن الحيوانات التى تتنفس ، لا تشم الرائحة فى الرطوبة : إذ لابد لها كى تشم أنْ تتنفس ، وهذا ما يستحيل عليها أن تفعله فى الرطوبة . ونسبة الرائحة إلى اليابس ، كنسبة الطعم إلى الرطب ، وعضو الشم هو بالقوة يابس أيضا .

(١٠)

الذوق والطعم

الذوق

المطعوم نوع من الملموس ، وهذا هو السبب فى أنّه لايدرك بجسم متوسط غريب : لأن اللمس لايحتاج إلى متوسط كذلك[١] . والجسم الذى يوجد فيه الطعم ، وهو المطعوم ، يكون فى الرطوبة ، وكأنها مادته ولكن الرطب ملموس مّا ، ولهذا السبب فإننا حتى إذا عشنا فى الماء ،

ليس له بتوسط خارجى

ندرك الحلو إذا وجد فيه ، ولا يحصل الإحساس فينا بتوسط الماء ، بل بامتزاج المطعوم بالرطب ، كما هى الحال فى الشراب . وليس الأمر فى اللون على هذا النحو : تعنى أنه يدرك بامتزاج لا بالتصعد .

---

(١) رأى أرسطو واضح فى أن الطعوم لاتحتاج إلى متوسط ، كالهواء أو الماء ، مثل المرئيات والمسموعات . ولكن ابن رشد ينسب هذا الرأى للإسكندر، فيقول «وهذه القوة كأنها لمس ما ، إذ كانت تدرك محسوسها بوضعه على آلة الحس . ولذلك ، يرى الإسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط ، على ما سيظهر من أمر اللمس» .

لاشىء إذن فى الطعوم يقـابل المتوسط[١] ، ولـكن كما أنّ المرئى هو اللون ، كذلك المطعوم هو الطعم ، إلا أنه لاشىء يحدث الطعم بدون الرطوبة ،

ضرورة الرطوبة

ولـكن العلة الفاعلة يجب أنْ تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة، كالمـالح لأنه يذوب بسهولة، وله فى اللسان تأثير مذيب .

وكما أنّ البصر حاسـة المرئى واللامرئى (لأنّ الظلام لا مرئى ، ومع ذلك يميزه البصر) وكذلك ما هو شديد اللمعان (وهذا أيضا لا مرئى ولو بضرب مختلف عن الظلام) . وكذلك السمع حاسة الصوت ، والسكوت (الأول مسموع والثانى لا مسموع) ؛ ثم الصوت الشديد ، كما هو الحال فى البصر بالنسبة للضوء اللامع (لأنه إذا كان الصوت الضعيف غيرَ مسموع، فـكذلك الصوت الشديد والقوى) .— ويُطلَق لا مرئى سواء على مالا يرى على الإطلاق (كما يقال أيضا عن المستحيل فى بعض الأحوال) ، وعلى ما كان مرئيا بالطبع، ولـكنه ليس كذلك فى الواقع ،أو يرى بشكل ضعيف ، كما هو الحال فى الحيوان المعدوم الأرجل، أو الثمر المعدوم النواة . فالأمر كذلك فى الذوق، وهو حاسة المطعوم واللا مطعوم . فاللامطعوم ماله طعم ضئيل ، أو ضعيف ، أو مفسد للذوق . ويظهر أنّ مبدأ المطعوم إمّا المشروب، أو اللامشروب، لأنّ كليهما نوع من المطعوم . غير أنّ اللا مشروب طعم ضعيف ومفسد للذوق ، على حين أنّ المشروب ملائم لطبيعة الذوق . والمشروب موضوع للمس والذوق معا . —

المطعوم

ولـكن من حيث إنّ المطعوم رطب فلا غنى من أن يكون عضو

---

(١) اختلف المفسرون فى الذوق هل يحتاج الى متوسط أولا ؟ وقد ذكرنا رأى الإسكندر أن هذه الحاسة لا تحتاج الى متوسط . ويذهب البعض الآخر مثل أبى بكر بن الصائغ وتامسطيوس الى أن الرطوبة متوسط . وقد ناقش ابن رشد آراءهما وخطأهما ، ورجح رأى الإسكندر، فقال « ولهذا نرى الإسكندر فيما قال أحفظ لوضعه » .

٤٢٢ الحس الذى يدركه غيرَ رطب بالفعل ، ومع ذلك قابلا أنْ يصبح رطبا ، ذلك أنَّ
ظ عضو الذوق ينفعل بتـأثير المطعوم ، من حيث هو مطعوم . فمن الضرورى إذن أنْ يترطب دون أنْ يفسد جوهره ، مع أنَّه لا يكون رطبا بالفعل ، نعنى بذلك عضو الذوق . والدليـل على ذلك أنَّ اللسـان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة ، أو شـديد الرطوبة . ـ وفى هـذه الحالة الأخيرة يحدث التَّماس من الرطوبة الأولية[1] ، كما يحصل للإنسان الذى بعد أنْ يذوق طعما قويا يذوق طعما آخر ، أو يحصل للمرضى الذين يظهر لهم أن كل شىء مر ، لأنهم يدركون بلسانٍ قد امتلأ بهذه الرطوبة .

اللسان عضو الذوق

أنواع الطعوم

ونميز فى الطعوم ، كما فى الألوان من جهـة ، الأنواع البسيطة ، وهى الأضداد نعنى : الحلو والمر ؛ ومن جهة أخرى الأنواع المشتقة ، إمَّا من الدهنى [كالحلو] وإمَّا من المر كالمالح . وأخيرا أنواعا متوسطة بين هـذه الطعوم الأخيرة ، وهى : الحرِّيف ، واللاذع ، والقابض ، والحامض .

هـذه هى الاختلافات التى يظهر أنها توجد فى الطعوم . ويترتب على ذلك أنَّ قوة الذوق ، هى ما كانت كذلك بالقوة ، وأنَّ المطعوم هو العـلة التى تخرجها إلى الفعل .

---

(١) أى رطوبة اللسان نفسه .

(١١)

اللمس والملموس

ما يقال عن الملموس يُمكن أنْ يقال عن اللمس . ذلك أنَّه إذا لم يكن اللمس حاسةً واحـدة ، بل أكثر من حاسة ، فمن الضروري أنْ تكون الملموسات كثيرة . ولكن السؤال الذي نضعه أولا هو : أهناك حواس كثيرة للمس ، أم جاسة واحـدة ؟ . ــ وأيضا فما هو عضو اللمس ؟ أهو اللحم ، وفى الـكائنات [التى لا لحم لها] ما يشبه اللحم ؟ أم أنه ليس شيئا من ذلك ، وإنما كان اللحم فقط متوسطا ، وكان عضو الحس الأول فى الحقيقة عضوا باطنا آخر ؟ .

ويظهر مع ذلك أن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد : فللبصر مثلا هو البياض والسواد ، وللسمع الحاد والثقيل ، وللذوق المر والحلو . أمّا الملموسات فإنها على العكس تشمل متضادات كثيرة : الحـــار والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين[١] ، وما إلى ذلك ــ وقد نتقدم بما يشبه الجواب عن هذه الصعوبة[٢] فنقول:

---

(١) عند ابن رشد أن هذه المتضادات بعضها أول وبعضها ثوان . وفى ذلك يقول « والملموسات إما أول وهى : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة . وإما ثوان : وهى المتولدة عن هذه كالصلابة واللين . وهذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه الملموسات على نحو ترتيبها فى وجودها ، فهى تدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أولا وبالذات ، وتدرك الـكيفيات الأخر المتولدة عن هذه بتوسط هذه . ولهذه العلة بعينها لزم أن تكون هذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد .... » كتاب النفس لابن رشد .

(٢) وهو حل جزئى ليس كافيا [ت] .

إن الحواس الأخرى تدرك كذلك متضادات كثيرة : مثال ذلك فى النطق لا نجد النغم الحاد والثقيل فقط ، بل الشدة والضعف والحلاوة والخشونة ـ للصوت وغير ذلك .

وهناك أيضا فيما يختص باللون فروق مماثلة . [وهذا صحيح] ولكن ما الشيء الوحيد الذى هو حامل اللمس ، كما أنّ الصوت حامل السمع ؟ ليس هذا بيّنا[1] .

ماعضو اللمس

٤٢٣ و ومن جهة أخرى[2] ، هل عضو الحس باطن أم لا ، و إنما هو اللحم نفسه مباشرة ؟ لا يمكن استخلاص أىّ دليل واضح على أنّ الإحساس يحصل مع الملامسة فى وقت واحد . لأنه إذا مددنا حول اللحم غشاء ، فإنه يوصل الإحساس عند الملامسة . ومع ذلك فمن الواضح أن عضو الحس ليس فى هذا الغشاء . بل إذا اتحد الغشاء مع اللحم اتحادا طبيعيا ، كان الإحساس أسرع ، لذلك يظهر أن هذا الجزء من الجسم[3] كأنه هواء محيط بنا إحاطة طبيعية . ولذلك نعتقد أننا ندرك بعضو واحد[4] الصوت واللون والرائحة ، وأنّ البصر والسمع والشم هى حاسة واحدة . إلا أنه فى الحقيقة ، من حيث إن الأوساط[5] التى تحصل فيها الحركات[6] تفترق عن جسمنا ، فإنّ أعضاء الحس

---

(١) « فيما يختص بالحواس الأربعة الأخرى فميزاتها يمكن أن ترد إلى حامل مشترك وإلى جنس واحد ، هو الموضوع الخاص بكل حاسة . مثال ذلك الصفات التى ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت أما فى اللمس فإننا لا نرى هذا الحامل » [ت] .

(٢) انتقل أرسطو إلى المسألة الثانية وهى هل اللحم عضو اللمس ، أو متوسط [ت] .

(٣) أى اللحم

(٤) أى الهواء المحيط بنا [ت]

(٥) أى المشف للبصر ، والهواء للسمع ، والرطوبة للذوق [ت]

(٦) أى الإحساسات [ت]

التى ذكرنا يظهر أنها متميزة أحدها عن الآخر . غير أنه فى اللمس ليس هذا الأمر[(١)] الآن واضحا ، فلا يمكن أن يتركب الجسم المتنفس من الهواء والماء فقط ، لأن الجسم يجب أن يكون صلبا ، فلا يبقى إلا أن يكون مزيجا من الأرض وهذين العنصرين ، كما يظهر فى اللحم وما يشبهه . فلا بد إذن أن يكون الجسم[(٢)] المتحد اتحادا طبيعيا بالكائن هو المتوسط[(٣)] لقوة اللمس ، والتى بواسطتها تحصل الإحساسات المختلفة ، والدليل على كثرتها هو الحال فى اللمس حين يُستعمل باللسان . لأنّ هذا الجزء نفسه من الجسم الذى يدرك الطعم ، يدرك كذلك جميع الملموسات ، فإذا استطاع باقى اللحم أنْ يحس بالطعم أيضا ، بدا لنا أنّ الذوق واللمس هما حاسة واحدة : فإذا كانا اثنين فلأن عضويهما غير متبادلين .

وهاهنا صعوبة[(٤)] . إذا صحّ أن كل جسم[(٥)] له عمق ، نعنى البعد الثالث ، ثم وُضع أى جسم بين جسمين آخرين فلا يمكن أنْ يتماسّ هذان الجسمان . ومن جهة أخرى إذا كان الرطب لا يوجد مستقلا عن الجسم[(٦)] ، ولا كذلك المبتل ، ولكن إذا كان الواجب أن يكونا ماء أو على الأقل يشتملان على الماء ؛ ثم إذا كانت الأجسام حين تتماس فى الماء فلابد أن يكون بينها ماء وهو الذى يغمر أطرافها

---

(١) أى هل هناك حاسة واحدة أو عدة حواس فى اللمس [ت]

(٢) أى اللحم [ت]

(٣) وليس العضو [ت] .

(٤) يريد أرسطو أن يبين أنه لا تماس أبدا بين المحسوس وعضو الحس ، إذ بينهما دائما متوسط حتى فى حالة اللمس [ت]

(٥) بما فى ذلك السوائل [ت]

(٦) لأن الصفات لا توجد بغير جسم [ت]

التماس فى الماء والهواء

مادامت سطوحها ليست جافة ؛ فإن كان هذا كله صحيحا ، فلا يمكن أنْ يماس جسمٌ جسما آخر فى المـاء بل ولا فى الهواء (لأنّ الهواء بالنسبة إلى الأشياء الموجودة فيه ، كالمـاء بالنسبة للاشياء الموجودة فيه ، إلا أنّ هذا الأمر يخفى علينا ، كما يحصل للحيوانات التى تعيش فى الماء فلا تدرك أنّ الجسم المبلل يلامس غيره) .

٤٢٣ ظ المبحث إذن هو ما يأتى : هل الإحساس لجميع المحسوسات على نحو واحد ، أو أنه يختلف باختـلاف الأشياء ، ذلك أنّ الرأى الشائع هو أنّ الذوق واللمس بالتماس المباشر ، أما الحواس الأخرى ففعلها من بعيد . ولـكن ليس هذا التمييز صحيحاً ، فنحن ندرك الصلب واللين بمتوسط ، كما ندرك المسموع والمرئى والمشموم . إلا أن الإدراك فى هـذه المحسـوسات الأخيرة يكون من بعيد ؛ وفى غيرها من قريب : ولهذا فإنّ وجود المتوسط يغيب عنا ، ومع ذلك فإننا ندرك كل شىء بمتوسط ، ولو أننا فى اللمس والذوق لا نلحظ ذلك، ومع ذلك ، كما ذكرنا من قبـل ، إذا كنا ندرك جميـع الملموسات بغشاء دون أن نشعر بتوسطه، فإننا نكون كما لو كنا فى المـاء أو الهواء : إذْ نعتقد فى الحقيقة أننا نلمس المحسوسات نفسها ، وأنّه لا يوجـد أى متوسط . إلا أنّ هناك فرقا بين الملموس من جهة ، والمرئيات والمسموعات من جهـة أخرى : فنحن ندرك هذه الأخيرة لأن المتوسط يحدث فينا أثرا معينا ، وعلى العكس فإنّ الإدراك فى الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط ، بل فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يُضرب الإنسان على درعه : فليس الدرع عند ضربه ، هو الذى يضرب الإنسان

بل وقعت الضربتان في وقت معا ــ وعلى وجه العموم يظهر أنّ نسبة اللحم[1] واللسان إلى عضو الحس ، هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم . إلا أنه فى كلتا الحالتين[2] لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس ، كما إذا وضع مثلا جسم أبيض على سطح العين ، مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل[3] ، لأنه بهذه السبيل فقط[4] نحس بهذه الحاسة ، كما هو الحال فى غيرها من الحواس . ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس ، وندرك ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أنّ اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[5]

صفات الملموسات

الصفات المميزة للأجسام من حيث هى كذلك هى موضوعات اللمس ؛ ونعنى بالصفات المميزة تلك التى تحد العناصر : الحار والبارد واليابس والرطب ، مما تكلمنا عنه من قبل فى كتاب العناصر[6] . وعضو الحس لهذه الملموسات هو اللمس ، وبمعنى آخر هذا الجزء من الجسم الذى يوجد فيه اللمس وجودا أوليا . وهذا الجزء هو بالقوة هذه الصفات ، لأن الإحساس هو ضرب من الانفعال ، بحيث يجعل الفاعل هذا الجزء شبيها به بالفعل بعد أن كان بالقوة . ولهذا السبب ٤٢٤
لا ندرك ما هو حار أو بارد ، ويابس أو رطب بدرجة واحدة [بالنسبة لعضو الحس] و

---

(١) ناقش ابن رشد عضو حاسة اللمس الى أن قال « تبين باضطرار أن آلة هذا الحس هى اللحم. فإن الأعصاب التى يرى جالينوس أنها آلة الحس فهى إذا كانت ذات شكل وتجويف محسوس فى بعضها كالحال فى العروق فهى أقرب أن تكون آلية من أن تكون بسيطة كاللحم .... » .

(٢) أى فى حالة البصر والسمع والشم من جهة ، وفى حالة اللمس والذوق من جهة أخرى [ت]

(٣) أى فى منطقة القلب [ت]

(٤) أى أن عضو الحس باطن [ت]

(٥) وليس للعضو نفسه [ت]

(٦) انظر كتاب الكون والفساد لأرسطو الجزء الثانى الفصلين الثانى والثالث . [ت]

بل ندرك فقط ما يزيد من هذه الصفات . وهـذا يدل على أن الحاسة ضرب من الحاسة المتوسط بين الأطراف المتضادة فى المحسوسات . وهذا هو السبب فى أنه متوسط يحكم على المحسوسات، لأن المتوسط قادر على الحكم ، إذ يصبح الضد الآخر بالنسبة إلى الحدين . وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعل بل كليهما بالقوة (وكذلك فى أعضاء الحس الأخرى). فكذلك فى اللمس يجب ألا يكون العضو [بالفعل] حارا أو باردا ، وأيضا فالبصر كما قلنا هو حاسة المرئى واللامرئى (وكذلك أيضا الحواس الباقيـة بالنسبة لأضدادها)، الملموس فإن اللمس كذلك حاسة الملموس واللاملموس . ونعنى باللاملموس إمّا ما تتميز فيـه الصفات الملموسة بدرجة ضعيفة جدا كالهواء ، وإما ما تشتد فيه هـذه الصفات كالأجسام المفسدة(١)

هذا إذن ما أردنا بيانه بالإجمال لـكل حاسة

(١) كالنار مثلا [ت]

(١٢)

عمل الإحساس بوجه الإجمال

ما الحاسة وتشبيه الشمع والطابع

يجب أنْ نفهم أن الحاسة بوجه عام فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب . فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز ، لا من حيث إنهما ذهب أو برنز . والأمر كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية ، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها . —

القوة والعضو

وعضو الحس الأولى هو ذلك الذى توجد فيه قوة من هذا النوع [لقبول الصور المحسوسة .] فالعضو والقوة إذن شىء واحد ، غير أنّ جوهرهما مختلف لأن الحاس يجب أنْ يكون مقدارا ما ، على حين ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة ما وقوة للحاس . — فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس . ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فإن الصورة (وهى ما نقول إنها الحاسة) تتلاشى كما يحدث فى التناسب والمقام ، عند ما تضرب الأوتار بشدة . — ويوضح هذا أيضا

لماذا لا يحس النبات

أن النبات لا يحس مع أن فيه جزءا من النفس[١] ، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات ، فيُصبح مثلا باردا أو حارا . وعلة ذلك أنّ النبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصور المحسوسة [بدون هيولاها] وعلى العكس عند ما ينفعل تؤثر فيه الهيولى كذلك . ٤٢٤ ظ وقد نسأل أخيرا إذا كان شيء ما لا يدرك الرائحة[٢] هل يمكن أن ينفعل بتأثير الرائحة ، أو كان شيء لا يبصر هل يمكن أن ينفعل بتأثير اللون ، وكذلك الحواس الأخرى .

هل يؤثر المحسوس بدون الإحساس

لكن إذا كان موضوع الشم الرائحة ، فإنّ الأثر الذى تحدثه ، إذا كان لابد أن يحدث عنها أثر ما ، هو الشم فقط . ويترتب على ذلك أن الكائنات التى لا تشم لا تنفعل بتأثير الرائحة (ويمكن أنْ يقال ذلك عن الحواس الأخرى) ولا يمكن أن تنفعل الأشياء القادرة على الإحساس ، إلا إذا كان فيها الحاسة الخاصة المقابلة[٣] . ويتضح ذلك مما يأتى : فالضوء والظلام لا يؤثران فى الأجسام أى أثر ، ولا كذلك الصوت ولا الرائحة ، بل التى تتأثر هى الأشياء الموجودة فيها هذه الصفات ، مثال ذلك أنّ الهواء الذى يصحب الرعد هو الذى يحطم الخشب ــ ومع ذلك [يقال] إن الملموسات والطعوم تؤثر ، وإلا فبأى فعل تتأثر الكائنات غير المتنفسة وتتغير ؟ هل [نقول] إذن إنّ المحسوسات الأخرى تؤثر أيضا ؟ أليس الأولى أنْ نقول إنه ليس كل جسم يمكن

---

(١) أى النفس النباتية أو الغاذية [ت]

(٢) يريد النبات مثلا وهذا إيضاح لما سبق [ت]

(٣) المقصود أن لكل حاسة محسوساتها . وفى ذلك يقول أرسطو إن الكائن الذى يخلو من الشم لا يتأثر بالروائح ، وكذلك الأمر فى سائر الحواس . وإذا فرضنا أن حيوانا ليس عنده إلا اللمس أو البصر فلن يتأثر بالطعوم [ت]

أن ينفعل بالرائحة والصوت ، وإنّ الأجسام التى تنفعل على هذا النحو ليست صورتها معينة أو ثابتة كالهواء مثلا ؟ ذلك أن الهواء يصبح مشموما إذا تغيّر تغيرا ما[1] [فإن قيل] : ماذا تكون الرائحة إذن ، إذا لم تكن نوعا من الانفعال ؟ [قلنا] أليس شم الرائحة هو إدراك الإحساس ، على حين أن الهواء بعد انفعاله يصبح سريعا محسوسا .

(١) فى تفسير تريكو لغرض أرسطو أن الرائحة التى يتلقاها الهواء تدل على أنه تغير . فهل نقول عندئذ إن الإحساس بالرائحة ليس إلا انفعالا ؟ يجيب أرسطو : لا ، بل الإحساس فعل ما يتضمن الإدراك ، وليس مجرد انفعال كالحال فى الهواء الذى نشمه . ثم يضيف أرسطو ان الهواء الذى تغير بتأثير الرائحـــة يصبح محسوساً مدركا لحاسة الشم . وقد أضاف تريكو عبارات وضعها بين أقواس لتوضيح النص .

الكتاب الثالث

(١)

فى وجود خاسة سادسة ـ الحس المشترك ووظيفته الأولى.

لا توجد حاسة سادسة

أمّا أنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التى درسنا (أعنى البصر والسمع والشم والذوق واللمس) فما نذكره يؤيد ذلك . ـ ولنسلم ، أنّ كل ما ندركه باللمس نحس به ، إذْ أنّ جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مُدْرَكَةٌ باللمس ، فمن الضرورى تبعا لذلك أننا إذا فقدنا إحساسا ، فقدنا كذلك عضو الحس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماستها مباشرة ، واللمس حاسة موجودة فينا ، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات ، وبغير أن نماسها ، نحس بواسطة أجسام بسيطة، أعنى الهواء والماء، وهكذا تجرى الأمور ، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد ، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أنْ يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة . (مثلا إذا كان عضو الحس مركبا من الهواء ، والهواء هو وسط الصوت واللون معا) أمّا إذا أدركنا محسوسا واحدا بعدة متوسطات (مثلا اللون ، والمتوسط له هو الهواء والماء ، لأن كليهما مشفان) فيكفى أنْ يكون عندنا عضو واحد للحس مركب من أحد هذين المتوسطين كى ندرك المحسوس بطريق المتوسطين . ـ لكن أعضاء الحس لا تتركب إلا من عنصرين فقط من العناصر البسيطة (ذلك أنّ الحدقة مكونة من الماء ، والسمع من

الهواء ، والشم من هذا أو ذاك) . أمّا النار فإمّا أنها لا تدخل فى تركيب أى عضو من أعضاء الحس ، و إمّا أنها مشتركة فيها جميعا (لأن شيئا بدون النار لا يمكن أن يحس) . وأمّا الأرض فإنها إمّا ليست من العناصر الداخلة فى تركيبها على الإطلاق ، و إمّا أنها تمتزج فى الأغلب مع اللمس بوجه خاص . و يبقى بعد ذلك أنه لا يوجد أى عضو من أعضاء الحس ، غير الأعضاء المركبة من الماء والهواء . لكن أعضاء الحس المركبة من الهواء والماء ، توجد فى الواقع عند بعض الحيوانات ، و إذن فجميع الإحساسات موجودة فى الحيوانات التى ليست ناقصة ولا مبتورة ، ذلك أنه يظهر أنّ الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد . وهكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط آخر [غير معروف[١]] ، أو صفة لا تتعلق بالأجسام الموجودة فى عالمنا ، فلن تنقصنا أى حاسة[٢] .

المحسوسات المشتركة

ولا يمكن كذلك أنْ يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التى ندركها بالعرض ، بواسطة كل حاسة . مثال ذلك : الحركة ، والسكون ، والشكل والمقدار ، والعدد ، والوحدة . ذلك أننا ندركها جميعا بالحركة . إذْ أننا بالحركة ندرك المقدار ، وبالتالى الشكل ؛ لأنّ الشكل مقدار ما . وندرك الساكن بغياب الحركة . وندرك العدد بسلب الاتصال ، وكذلك بالمحسوسات الخاصة ، لأنّ كل إحساس ليس له إلا موضوع واحد . — ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة ، كالحركة مثلا إذ فى تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك

---

(١) زيادة فى ترجمة هكس .

(٢) المقصود حاسة أخرى سادسة كما فى ترجمة هكس .

الحلو بالبصر (يحدث هـذا الإدراك إذْ يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين فى وقت معا ، ولذلك إذا وجـدا معا أدركناهما معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون (Cleon) لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض ، أمّا أنْ يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض . لـكن فى الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة ، وليس هذا الإحساس بالعرض ، وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا فى هذه الحالة لا ندركها إلا كما ندرك ابن كليون

الإحساس بالعرض للمحسوسات

كما ذكرنا . غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة المحسوسات الخاصة الأخرى ، لا من حيث إنها حواس متفرقة ، بل من حيث إنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معا لشىء واحد ./ وهـذه هى الحال عندما ندرك أنّ المرارة مر وأصفر ، لأنه ليس من شأن أى حاسة أخرى أنْ تقول عن هاتين الصفتين إنهما شىء واحد . ومن هنا يأتى أيضا أنّ الحس المشترك يخطىء : إذْ يكفى مثـلا أنْ يكون الشىء أصفر ، حتى نعتقد أنه مرارة .

لماذا تعددت الحواس

ولـكن قد نسأل : لأى غرض تتعدد فينا الحواس بدلا من حاسة واحـدة ؟ ألا يكون ذلك لئلا تخفى علينا المحسوسات المصاحبة[1] والمشتركة كالحركة والمقدار والعدد ؟ ذلك أنّه إذا كان البصر هو الحاسة الوحيدة لإدراكها ، وكان الأبيض موضوعه ، لانفلتت منا هذه المحسوسات المشتركة بسهولة ، وبدت لنا كأن جميع المحسوسات واحدة ، لأن

---

(١) أى التى تحدث مع غيرها فتصاحبها [ت] .

اللون والمقدار مثلا يتصاحبان دائما . لـكن المحسوسات المشتركة من حيث إنها توجد كذلك فى محسوس آخر ، فهذا دليل على أنها متغايرة[١] .

(٢)

تابع ـ الحس المشترك ـ وظيفته الثانية والثالثة

إدراك أننا ندرك

لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع ، فبالضرورة أنّ الحاس يدرك أنه يبصر إمّا بالبصر وإمّا بحاسة أخرى ؛ لـكن فى هذه الحالة الأخيرة تـكون نفس الحاسة هى حاسة البصر وحاسة موضوعه ، أى اللون . ويترتب على ذلك إمّا أنْ توجد حاستان للمحسوس الواحد ، وإمّا أنْ يكون البصر حاسة نفسه[٢] . وأيضا إذا كانت الحاسة التى تدرك البصر حاسة أخرى ، فإمّا أنْ نذهب إلى مالا نهاية له ، وإمّا أنْ تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها . فالأوْلى إذن أنْ نُسَلِّمَ بذلك لأول حاسة . ـ ولـكن ها هنـا صعوبة . فإنْ قيل

صعوبات

إنّ الإدراك بالبصر هو البصر ، وإنّ ما نبصر هو اللون أو ما يوجد

---

(١) يقسم ابن رشد موضوعات الحس المشترك ، فبعضها يخص جميع الحواس ، وبعضها لاثنين منها فقط . وهذا نص كلامه « وهذه القوى الحس التى عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة .... سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد ، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس . » ثم يضيف بعد ذلك أن وظيفة الحس المشترك الحـكم على التغاير « فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى تقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها ، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة . وذلك أن القوة التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغايران هى ضرورة قوة واحدة » ..

(٢) هذه هي الوظيفة الثانية للحس المشترك عند أرسطو أى الإحساس بالإحساس . أما ابن رشد فجعلها الوظيفة الثالثة [انظر التعلقة السابقة] وهى عنده كما يأتى « وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها ؛ وتدرك مع هذا أنها تدرك ، فهى تحس الإحساس ، وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك » .

فى اللون فيه ، فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر ، فإنّ مايُرى أولا[1] يكون فيه أيضا اللونُ ، قلنا : إنه من البيّن إذن أنّ « الإدراك بالبصر » لا يُحمل على معنى واحد . لأننا حتى إذا لم نر شيئا ، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام ، ولو أنّ ذلك لا يكون بضرب واحد . وأيضا فإنّ مايبصر فهو بنحو مّا ملون ، مادام كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولى . ولهذا أيضا فإنّ المحسوسات إذا غابت ، ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس ؛

فعل المحسوس والحاسة واحد

إن فعل المحسوس والحاسة فعل واحد ، غير أنّ ماهيتهما مختلفة ، ولنضرب مثلا بالصوت بالفعل ، والسمع بالفعل : فمن الممكن ألا يسمع من عنده سمع ، وألا يرن من عنده صوت ، ولكن عند مايخرج إلى الفعل من يسمع بالقوة ، ويرن من عنده رنين بالقوة ، عندئذ يحدث السمع بالفعل ، والصوت بالفعل ، ويمكن أن يسمى هذا بالسماع والرنين . ــ فإذا كانت

٤٢٦ و الحركة والفعل والانفعال توجد فى المنفعل ، فبالضرورة أنْ يوجد الصوت بالفعل والسمع بالفعل من السمع بالقوة ، لأنّ فعل الفاعل والمحرك يحصل فى المنفعل ؛ ولهذا ليس من الضرورى أن يكون المحركُ نفسُه متحركا[2] . فِفْعل المُصوِّت إذن هو الصوت أو الرنين ، وفعل ما يُسْمع السمع أو السماع ، لأنّ السمع يقال على معنيين ، وكذلك[3] الصوت . فالأمر كذلك فى الحواس الأخرى ، والمحسوسات الأخرى.

(١) يريد عضو الحس أى العين عن عكس .

(٢) فعل المحسوس فى الحاسة ليس ميكانيكيا بل غائيا فالمحسوس غاية تتجه إليها الحاسة من تلقاء نفسها . وأثر المحسوس كأنه محرك لا يتحرك . أما أنه لايتحرك فراجع الى وجوده فى الحاسة ، ومن هنا لا يتحرك ساعة الفعل . [ت]

(٣) أى القوة والفعل . (ت)

ذلك أنه كما أنَّ الفعل والانفعال يوجدان فى المنفعل لا فى الفاعل ، كذلك فعل المحسوس وفعل قوة الحس يوجدان فى الحاس . غير أنه فى بعض الأحوال يسمى كل فعل منهما باسم خاص كالرنين والسماع مثلا ، وفى بعض الأحوال الأخرى لا يسميان ؛ ذلك أننا نسمى الإبصار فعل البصر ، ولكن فعل اللون لا اسم له . ونسمى التذوق فعل قوة الذوق ، ولكن فعل المذوق لا اسم له . والآن من حيث إنَّ فعل المحسوس وفعل الحاس هما فعل واحد ، على الرغم من تباين ماهيتهما فمن الواجب أنْ يزول أو يبقى معا كل من السمع والصوت ، إذا حملا على معنى الفعل . وكذلك أيضا الطعم والذوق ، ومثل ذلك الحواس الأخرى والمحسوسات الأخرى . على العكس من ذلك فيما يختص بالمحسوسات التى يقال إنها محسوسات بالقوة ، فليس هذا بواجب[1] ، ولذلك أخطأ الطبيعيون الأولون عند ماذهبوا إلى أنّه لا يوجد أبيض

خطأ الطبيعيين الأولين

ولا أسود بدون البصر ، ولا طعم بدون الذوق . فإن صح رأيهم من جهة ، فإنَّه غير صحيح من جهة أخرى؛ ذلك أنَّ الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين : أحدهما بالقوة ، والآخر بالفعل ؛ لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة فى حالة الفعل ، ولكنه لا يصح فى الحالة الأخرى . ويرجع خطؤهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق ، على حين أنها لا تقبل الإطلاق .

وإذا كان التوافق ضربا من النغم ، وكان النغم والسمع من جهة شيئا واحدا وليسا شيئا واحدا من جهة أخرى ؛ وكان التوافق هو التناسب ، فمن الضرورى أنْ

(١) أى ليس بواجب أن تزول أو تبقى معا. وهنا نجد أرسطو يرفض أى تفسير نسبى . وليس وجود العالم الخارجى وظيفة من وظائف إحساسنا ، مادامت المحسوسات يمكن أن توجد بالقوة مستقلة عن الذى يحس بها [ت]

الحاسة تناسب — كالحال فى السمع

يكون السمع كذلك ضربا من التناسب . ولهذا السبب كان كل إفراط أو تفريط كالصوت الحاد والغليظ مما يُفسد حاسة السمع . وكذلك فى الطعوم ، فإنّ المفرطة منها تتلف الذوق وفى الألوان يفسد الإفراط فى الضوء اللامع والمعتم البصر . وفى الشم الرائحة القوية سواء أكانت حلوة أم مرة[(١)] كل هذا
٤٢٦ ظ
يدل على أنّ الحاسة تناسب مّا . ولهذا السبب أيضا تكون المحسوسات لذيذة ، إذا بلغت حدّ التناسب المطلوب ، وقد كانت من قبل نقية و بدون امتزاج كالحال فى اللاذع أو الحلو أو المالح فإنها لذيذة ، ولكن على وجه العموم الممتزج أكثر توافقا من الحاد أو الغليظ فقط ، وبالنسبة للحس ما يمكن أن يسخن أو يبرد لكن الحاسة هى التناسب ، على حين أن المحسوسات المفرطة هى علة الألم أو الفساد

المحسوسات المتغايرة

كل حاسة هى إذن خاصة بمحسوسها توجد فى عضو الحس من حيث هو كذلك، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له . مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود ، والذوق بين الحلو والمر ، والأمر كذلك أيضا فى الحواس الأخرى، ولكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس فى صلته بمحسوس آخر ، فبأى مبدأ ندرك تغايرها ؟ يجب أنْ يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات . ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس ، إذ يكون فى هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم[(٢)] يحكم بملاقاة المحسوس . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض : ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلًّا منهما بوضوح .

---

(١) كذا فى اليونانى [فتواتى]

(٢) أى الحس المشترك [ت]

وإلا يكف أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كى يظهر الفرق بينهما. ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هى التى تقول هـذا الفرق ، لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض . فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك كما تميز — يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة . أما أنه لا يمكن أن يحكم عليها فى أوقات متفرقة ، فهذا ما سوف نبينه ، ذلك أنه لما كانت نفس القوة هى التى تقول إن الحسن والقبيح متميزان ، وكذلك أيضا فإنهـا عند ما تقول على شىء بأنه مختلف تقول على الآخر إنه كذلك (ولفظ « عندما » هنا ليس بالعرض بالنسبة للقول أعنى بالعرض المعنى الذى أثبت فيه الآن أن شيئا يختلف عن غيره ، دون ذكر تخالفهما بالفعل فى الوقت الحاضر . على العكس فإن هذه القوة تقول على النحو التالى : فهى تحكم فى الآن ، وتحكم أن الأشياء مختلفة بالفعل فى الآن) لهـذا إذن كانت القوة تحكم فى وقت واحد ؛ فهى لذلك وحدة لا تنفصل فى وقت لا ينفصل /.

ولكن [قد يُعترض] بأنه يستحيل فى الشىء الواحـد أنْ يتحرك حركات متضادة فى وقت واحد ، إذ أنّ هـذا الشىء غير منقسم ، وفى وقت غير منقسم . فإذا كان المحسوس حلوا ، فإنه يحرك الحاسة أو التفكير بنحو معين ، على حين أنّ

٤٢٧ و المرّ يحرك بنحو مضاد ، والأبيض بنحو آخر . — فهل إذن ما يحكم[1] هو فى نفس

نظرية مؤقتة

الوقت من جهة لاينقسم ، ولاينفصل بالعدد من جهة ، ومنفصل بالجوهر من جهـة أخرى ؟ فيكون المنقسم هو ما يدرك المحسوسات المنقسمة من وجه ، إلا أنه من وجه آخر يدركها هـذا المنقسم من حيث إنها لا منقسمة ، لأنه قابل للقسمة بالجوهر ، غير قابل للقسمة بالمكان والعـدد . —

(١) أى الحس المشترك [ت] .

اعتراضه

أو أن هـذا الحل مستحيل ؟ ذلك أنه بالقوة فقط الشيء الواحـد اللاقابل للقسمة يستطيع أن يكون المتضادين معا ، وليس ذلك بالجوهر : بل يصبح منقسما بإخراجه إلى الفعل ، ولا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أبيض وأسود ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يقبل صور الأبيض والأسود ، [إذا سلمنا] أنه بهذا الجنس من القبول يكون الإحساس والتفـكير . — ويشبه أن يكون هـذا

التشبيه بالنقطة

كما هو فى النقطة التى يسميها بعض الفلاسفة[1] ، وهى تعد واحـدة أو اثنتين[2] ، ومن حيث كذلك يمكن أن تنقسم . وإذن فالقوة التى تحكم واحدة من جهة أنها لا تقبل القسمة ، وهى تحكم على الشيئين معا ، ولـكن من جهة أنها قابلة للقسمة فإنها ليست واحدة إذ أنها تستعمل النقطة الواحدة مرتين فى وقت واحـد . وإذن فمن جهة أنها تنظر إلى الطرف على أنه اثنان فإنها تحكم على شيئين ، وعلى شيئين منفصلين بقوة منفصلة بنوع ما ، ولـكن من حيث إنها تنظر إلى الطرف كأنه شىء واحـد فإنها تحكم على شىء واحد وتدرك المحسوسات فى وقت واحد .

فقد ذكرنا إذن ما فيه الـكفاية فيما يختص بالمبدأ الذى يكون به الحيوان قادرا على الإحساس .

---

(١) إشارة إلى الرياضيين على وجه العموم [روديه] .

(٢) النقطة الهندسية إما منقسمة وإما لامنقسمة بحسب اعتبارها واحدة أو اثنتين . فهى على الخط قد تكون نهاية جزء من هـذا الخط ، وبداية الجزء الآخر [ت] .

(٣)

التفكير والإدراك والتخيل ـ القول فى التخيل

الإحساس والتفكير

هناك إذن[١] صفتان أساسيتان تميزان ما تُعرّف به النفس : الأولى الحركة الموضعية ، والثانية التفكير والحكم والإحساس[١] . ومن جهة أخرى يذهبون عادة إلى أن التفكير والعقل كأنهما نوع من الإحساس (لأن النفس فى كلا الحالين تميز وتعرف شيئا موجودا) . وأنّ قدماء الفلاسفة[٢] يوحّدُون بين الحكم والإحساس[٢] (فهذا أنبا دوقليس يقول « يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس » ، ويقول فى كتاب آخر « ومن هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير » ، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشىء إذ يقول : « لأن هذا هو العقل [فى الإنسان] » فجميع هؤلاء يعتقدون

رفض المذهب

أنّ التفكير كالإحساس شىء جسمانى ، وأنّ الشبيه يُدرك ويفكر بالشبيه ، كما بيّنا فى أول هذا الكتاب[٣] . ومع ذلك فمن الواجب

٤٢٧ ظ عليهم فى نفس الوقت أن يبيّنُوا علة الخطأ وهو ظاهرة توجد فى الحيوانات بوجه خاص ، وتقع النفس فيه أغلب حياتها . ويترتب بالضرورة [فى مذهبهم] إمّا ، كما

---

(١) فى تفسير فيلوبون أن قدماء الفلاسفة عرفوا النفس بأمرين : الحركة الموضعية من جهة ، والتفكير والحكم والإحساس من جهة أخرى . وعندهم أن التفكير والإحساس شىء واحد ، مع أنه من الواضح أن الإحساس والتفكير مختلفان [ت] .

(٢) انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ ظ ١٢ — وهم أنبادوقليس ، وديمقريطس ، وبارمنيدس ، بل هوميروس أيضاً [ت] .

(٣) الكتاب الأول المقالة الثانية .

يذهب بعض الفلاسفة(١) ، أن جميع الظواهر صادقة ، وإمّا أنّ مماسة اللاشبيه هى التى تُحدث الخطأ . لأن هذا هو ضد معرفة الشبيه بالشبيه . ولكنهم يسلمون عادة بأن الخطأ فى الأضداد كالعلم بهما شىء واحد) . (ـ فمن البيّن كما نقول إذن ، أن الإحساس والعقل ليسا أمرا واحدا ، ذلك أنّ أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات ، والآخر عدد صغير فقط ؛ وأيضا فإنّ التفكير (الذى يشمل المستقيم وغير المستقيم من حيث إنّ التفكير المستقيم عقل ، وعلم ، وظن صادق ، وغير المستقيم أضدادها) ليس هذا التفكير مطابقا للإحساس كذلك ، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما ، ويوجد عند جميع الحيوانات ، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صوابا ، ولا يوجد إلا عند الكائنات التى لها عقل(٢) . ـ أما التخيّلُ فهو شىء متميز عن الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد . أمّا أنّ التخيل ليس تفكيرا ، ولا اعتقادا ، فهذا واضح ، ذلك أنّ التفكير متوقف علينا كما نريد (لأننا نستطيع أن نتخيل شيئاً أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار فى مواضع معينة للذاكرة ويكوّنون منها صورا) على حين أنّ الظن لا يتوقف علينا ، لأنّ الظن الذى يحدث عندنا ، إمّا أنْ يكون صادقا ، وإمّا أنْ يكون كاذبا ؛ وأيضا فإننا حين يحصل عندنا ظن بأنّ شيئاً مرعبٌ أو مخيف ، ننفعل فى الحال ، وكذلك إذا كان الشىء مطمئنا .

---

(١) مثل بروتاجوراس الذى يرفض أرسطو مذهبه بوجه خاص ، انظر مابعد الطبيعة ٩ ١٠٠ و ٦ ب والمقالة الأولى ٤٠٤ و ٢٨ [ت] .

(٢) يميز ابن رشد بين التخيل والإحساس فيقول : « وقد تفارق هذه القوة أيضاً قوة الحس فإنا كثيراً ما نكذب بهذه القوة ، ونصدق بقوة الحس ، ولا سيا فى محسوساتها الخاصة ، ولذلك ما نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا » .

أمّا إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل فى صورة الأشياء التى توحى بالخوف أو الأمن(١)). – وهناك أيضا أنواع من الاعتقاد : العلم والظن والعقل وأضدادها ولكن التمييز بين هذه الأنواع يجب أن يُبحث فى موضع(٢) آخر .

التخيل

ولنعد إلى القول فى التفكير : لما كان التفكير مختلفا عن الإحساس وكان يبدو من أمره أنه يشمل التخيل من جهة ، والاعتقاد من جهة أخرى ، فيجب بعد تحديد طبيعة التخيل أنْ نفحص أيضا عن الاعتقاد .

٤٢٨ و إذا كان التخيل إذن هو القوة التى بها نقول إنّ الصورة تحصل فينا ، و إذا ضربنا صفحا عن استعمال المجاز لهذا الاصطلاح ، فإننا نقول إنّ التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ . والأمر كذلك فى الإحساس والظن والعلم والتعقل .

أمّا أنّ التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بيّن . وهاك الأسباب : ذلك أنّ

ليس التخيل إحساسا

الإحساس إمّا قوة و إما فعل ، مثال ذلك البصر والإبصار . على العكس قد توجد الصورة فى غيبتها(٣) كالصور التى نشاهدها فى النوم . – وأيضا فإنّ الإحساس حاضر دائما(٤) ، وليس التخيّل كذلك . ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أنْ يكون التخيل موجودا فى جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أنّ الأمر ليس كذلك كالحال

---

(١) يعنى أنه لايحدث عندنا انفعال [تنواتى] .

(٢) لعل أرسطو يقصد كتاب الأخلاق النيقوماخية الجزء السادس الفصل الثالث [ت] .

(٣) أى فى غيبة الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل [ت] .

(٤) المقصود هنا الإحساس بالقوة إذ أن ملكة الحس حاضرة دائما فى سائر الحيوان [ت] .

فى النمل والنحل والدود[١] ـ وأيضا فإنّ الإحساسات صادقة دائما ، على حين أنّ الصور فى معظم الأحيان كاذبة ـ وأيضا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس إنه يظهر لنا كصورة إنسان مثلا ، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة (وعندئذ يكون الإحساس صادقا أو كاذبا)[٢] . ـ وأخيرا ، كما ذكرنا من قبل ، فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت الأعين مغمضة .

إلا أنّ التخيل لا يمكن أنْ يكون أحد الأمور الصادقة دائما ، كالحال فى العلم أو التعقل ، لأنّ التخيل قد يكون كاذبا أيضا . يبقى إذن أنْ ننظر هل هو الظن ، لأن الظن قد يكون صادقا أو كاذبا . إلا أنّ الظن يكون مصحوبا باعتقاد قوى (ذلك أنه لا يمكن ألا يعتقد صاحب الظن فيما يظنه) ولكن لا يوجد الاعتقاد القوى فى أى حيوان ، على حين أنّ التخيل يوجد عند عدد كبير منها . وأيضا فإن كل ظن يصحبه اعتقاد قوى ، وكلّ اعتقاد قوى إقناع ، وكلّ إقناع عقل ، ولكن من بين الحيوانات ما يوجد عنده تخيل دون العقل ـ فمن الواضح عندئذ أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس ، ولا الظن الحاصل عن الإحساس ، ولا المركب من الظن والإحساس ، لما ذكرناه ، ولأنه فى مذهبهم يكون موضوع الظن ليس شيئاً آخر إلا موضوع الإحساس : أعنى أن التخيّل يكون

(١) المقصود أن الإحساس يشمل الإنسان والحيوان ، أما التخيل فخاص بالإنسان ، وبعض الحيوان فقط . ويضيف ابن رشد فرقا آخر « وأيضا فأن نحس من الأمور الضرورية لنا ، وليس كذلك التخيل ، بل لنا أن نتخيل الشىء وألا نتخيله . وهذا أحد فروق ما بين هذه القوة وقوة الظن » . ويقول فيما يختص بالحيوان « ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالدود والدواب وذوات الأصداف . وذلك أنا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات . ويشبه أن يكون هذا الصنف من الحيوان إما أن لا يوجد له تخيل أصلا ، وإما أنه وجد فغير مفارق للمحسوس » .

(٢) جميع المفسرين يضعون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحتها [ت] .

المركبَ مثلا من الظن بالأبيض والإحساس بالأبيض ، لأنه لايمكن أن ينتج عن الظن بالخير والإحساس بالأبيض . فأنْ نتخيل إذن هو فى هذا المذهب أنْ نظن عن الشىء الذى نحس به ، وليس ذلك بالعرض . إلا أننا فى الحقيقة ندرك بالإحساس ٤٢٨ ظ
أشياء كاذبة يحصل لنا عنها فى نفس الوقت اعتقاد صادق ، مثال ذلك أنّ الشمس تظهر فى حجم قطره قدم ، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة . ويترتب على ذلك إما أننا قد عدلنا عن الظن الصادق الموجود فينا ، ولو أن الشىء لم يتغير ولم يحصل عندنا سهو أو عدول عن اعتقادنا ، وإمّا أنْ نحتفظ بالظن الصادق الموجود فينا ، وعندئذ يكون الظن نفسه بالضرورة ، صادقا وكاذبا معا . ومع ذلك لا يمكن أنْ يُصبح الظن الصادق كاذبا إلا فى الحالة التى يتبدل فيها الشىء بغير علمنا . ويترتب على ذلك أنّ التخيل ليس أمرا من هـذه الأمور(١) ولا المركب منها .

ولـكن مادام الشىء المتحرك يمكن أنْ يحرك غيره بدوره ؛ وكان التخيل كما يظهر ضربا من الحركة ، ولايمكن أن يحصل بدون الإحساس ، ولـكن فى الـكائنات التى تحس فقط ، وعن أشياء هى موضوعات الإحساس ؛ وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضا ؛ وكانت هذه الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس ؛ فإذا سلمنا بهذه المقدمات ، فالحركة التى هذه طبيعتها يجب بالضرورة أولا ألا تكون قادرة على الوجود بدون إحساس وأن تنتمى إلى الـكائنات التى لا تحس ، وثانيا أن تجعل صاحبها قادراً على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال ، وأخيرا أن تكون نفسها صـادقة أو كاذبة . ــ أما لمـاذا كانت النتيجة الأخيرة فذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما أو على الأقل لايصيبه الخطأ إلا فى النادر .

---

(١) أى الظن والإحساس (ت) .

ثم يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض ، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ ، لأنه أنْ يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطىء فيه ، ولكن أنْ يكون الأبيض هـذا الشيء أو ذاك فهذا ما يمكن أنْ نخطىء فيه . وثالثا هناك إدراك المحسوسات المشتركة ، نعني المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض ، والتي تنتمي إليها المحسوسات الخاصة أعني مثلا الحركة والمقدار ، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة، وفيهما يقع معظم الخطأ في الإحساس. لكن الحركة الحاصلة عن أثر الإحساس بالفعل، تختلف باختلاف هذه الأنواع الثلاثة من الإحساسات . فالنوع الأول[1] مادام الإحساس حاضرا فهو صادق ، والنوعان الآخران قد يكونان كاذبين سواء أ كان الإحساس حاضرا أم غائبا ، ولا سيما إذا كان المحسوس بعيدا . ـ فإذا لم يكن في التخيل صفات أخرى غير التي ذكرنا ، وكان كما وصفنا ، فيكون التخيل الحركة

تعريف التخيل

المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو الحاسة ٤٢٩ و
الرئيسية فقد اشتق التخيل « فنطاسيا » Phantasia اسمه من النور « فاوس » phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هي البهائم ، و بعضها الآخر لأن عقلها يُظلم بالانفعال، أو الأمراض ، أو النوم، كالحال في الإنسان .

وفي القدر الذي ذكرناه عن طبيعة التخيل وعلته كفاية .

---

(١) الحركة (أي التخيل) من النوع الأول (ت) .

(٤)

العقل المنفعل

العقل

ولننظر الآن فى جزء النفس الذى به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقا أم لم يكن مفارقا من حيث المقدار، بل حسب العقل فقط . وعلينا أنْ نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل التعقل . — إذا كان

العقل أو الفكر

التعقل إذن شبيهـا بالإحساس ، فيكون التفكير إمّا انفعالا عن المعقول ، و إمّا أمرا آخرمن هذا الجنس . يجب إذن أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة دون أنْ يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات . يجب إذن أن يكون العقلُ بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء ، غيرَ ممتزج كما يقول « أنكساجوراس » حتى يستطيع أنْ يأمر أى يَعْرِف ، لأنه حين يُظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة ، فإنه يعترض سبيل هذه الصورة و يحول دون تحقيقها . و إذن فليست له طبيعة تخصه

العقل بالقوة

مطابق الصور

إلا أنْ يكون بالقوة ، وهكذا ، فإنّ هذا الجزء من النفس الذى يسمى عقلا (أعنى بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعانى) ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر . ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألّا نقول إنّ العقلَ يمتزج بالجسم ، إذْ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، إما باردا أو حارا بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ، ولكن فى الواقع ليس

له أى عضو . ولذلك قد أصاب من زعم[١] بأن النفس مكان الصور ، على أنّ هذا لا يصدق على النفس بكليتها ، بل على النفس العاقلة ، ولا يصدق على الصور بالفعل ، بل على الصور بالقوة . ـ أما أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا بيّن إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة . ذلك أن الحاسة لا تقوى ٤٢٩ ظ على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة ، وكذلك لا نستطيع أنْ نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة . لأنّ العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، ذلك أنّ قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أنّ العقل مُفَارِق له ، إلا أنّ العقل متى أصبح

العقل المستفاد

المعقولات . ـ على المعنى الذى نسمى به « العالم » ذلك الذى بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل ، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته .

كيف ندرك الصورة والماهية

ولمّا كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار ، والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك فى كثير من الأشياء الأخرى لا فى جميعها لأن بعضها يتطابق[٢]) فإننا نحكم على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إمّا بقوى مختلفة و إما بنفس القوة ولكن بطرق شتى[٣] . لأن اللحم لا يوجد

---

(١) يشير أرسطو إلى أفلاطون [ت] .

(٢) أى أن الشىء وماهيته واحد [ت] .

(٣) يقول تريكو إن هذه الفقرة من كلام أرسطو تثير صعوبات كثيرة ، ولم يتفق الشراح على =

مستقلا عن المادة[؟] بل هو كتجويف الأنف : صورة معينة فى مادة معينة . إننا نحكم إذن بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التى تكون عن تناسب فى اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى إمّا مفارقة للحس و إما مضافة إليها كنسبة الخط المنكسر حين يستقيم إلى الخط المنكسر نفسه — على ماهيــة اللحم — والأمر كذلك أيضا فى المجردات ، فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه مع المتصــل . إلا أن ماهيته ، إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم ، شىء آخر . ولنقل مثلا إنّ المستقيم الزوج . إنه إذن بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى نميزهمـا على وجه العموم إذن كما أن موضوعات المعرفة مفـارقة لهيولاها فالأمر كذلك فى [أفعال] العقل .

بعض الصعوبات

وهاهنا صعوبة : إذا كان العقل بسيطا ولا منفعلا ، وكان كما يقول « أنكساجوراس » لا يشارك أى شىء آخر ، فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما ؟ ذلك أنّه من حيث إنّ شيئين يشتركان فى أمر ، فنقول عن أحدهما إنه يفعل ، وعن الآخر إنه ينفعل — وأيضا : هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ إمّا أن يكون فى المعقولات الأخرى عقل ، إذا لم يكن معقولا بشىء آخر غير ذاته ، و إذا كان المعقول واحدا بالنوع ؟ و إمّا أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هوالذى يجعله معقولا ، كما هو الحال فى المعقولات الأخرى — أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إنه

= تفسيرها وتفسير ثامسطيوس ثم سمبلقيوس أسهل التفاسير ، وهو الذى تبعه هكس. ويقصد أرسطو أن قوة الحس تكفى فى إدراك المحسوس كاللحم مثلا . أما إدراك الماهية ، أى صورة اللحم ، فهذا يرجع إلى قوة أخرى ، هى العقل nous ، وهو الذى يدرك إما الصورة المتحققة فى الهيولى وإما الصورة المفارقة لها .

العقل هو بالقوة و بوجه ما المعقولات نفسها ، إلا أنه بالفعل ليس أى واحدٍ منها قبل أن يعقل ؟ و يجب أن يكون الأمر فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيـه شىء ٤٣٠
بالفعل : فهذا بالضبط هو الحال فى العقل ، ـ وأيضا فإنّ العقل نفسه معقول كسائر و
المعقولات . ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير « الهيولانية » العاقل والمعقول واحـد ، لأن العلم النظرى وما يعرفه شىء واحد . (أما لماذا لا نفكر دائما فسوف نفحص عن ذلك) وعلى العـكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيهـا المعقولات إلا بالقوة فقط ، و يترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأنّ العقل بالقوة لهـذه الأشياء بدون هيولاها) أمّا العقل فهو معقول[1] . م

---

(١) يقول ابن رشد فى تلخيصه « ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلى أن الإدراك فيـه هو المدرك . ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه . والسبب فى ذلك أن العقل عند ما يجرد صور الأشياء من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصـير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لـكونها معقولات أشياء خارج النفس ... »

(٥)

العقـــل الفعّال

ولـكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أنْ يكون هيولى لـكل **العقل المنفعل** نوع (وهذا هو بالقوة جميـع أفراد النوع) ثم شيئاً آخر هو العلة **والفعال** والفاعل لأنه يحدثها جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه فمن الواجب ، فى النفس أيضاً ، أنْ نحدد هذا التمييز . ذلك أننا نميز من جهةٍ العقل الذى يشبه الهيولى لأنّه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهةٍ أخرى العقلَ الذى يشبه العـلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء : لأنه ، بوجه ما ، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهـذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث إنه بالجوهر فعل ، لأنّ الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ، والعلم بالفعل هو وموضوعه شىء واحد . أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد ، ولـكنه ليس متقدما[1] بالزمان على الإطلاق ، ولا نستطيع أن نقول إنّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى . وعندما يفارق[2] فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا . (ومع ذلك فإننا لا نتذكر ..

---

(١) أى متقدما على العلم بالفعل . فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل ، وعن موضوع العلم تبعا لذلك [ت]

(٢) يمكن أن تفهم المفارقة على النحو الآتى : العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد ، وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئا واحـدا ، ولا يتميز عن ماهيته . هذا هو تفسير زرابلا وعكس . ولـكن يمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال ، وأن غاية هـذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته [ت]

لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل فاسد[١]) وبدون العقل الفعّال لا نعقل[٢] ».

---

(١) يقول تريكو: إن تفسير هذه الفقرة التي وضعها بين حاصرتين صعب ، وهناك شروح عدة
(ا) عند فلوطرخس وفيلوبون أن هناك أخطاء في التذكر تزيد مع الشيخوخة .
(ب) عند تامسطيوس وسمبلقيوس ورودييه ، أننا لا نحتفظ بعد الموت بأى ذكرى للحياة الماضية .
(جـ) عند ترندلبرج ، وبيل ، وسسنيل ، أننا لا نذكر في الحاضر حياتنا الماضية .
(د) عند هكس أن العقل الفعال لأن موضوعه أزلي لا يعقل أى ذكرى .
ويرجح تريكو الرأى الثانى وهو أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت ، لأن العقل الفعال لا ينفعل ولا يحتفظ بأى أثر للزمان أو ظروف الحياة . أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالظروف، ويفسد عند موت الشخص .

(٢) هذه العبارة الأخيرة تفهم على أنحاء ، فقد تترجم: بدون العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا (سمبلقيوس وزرابلا وترندل وبونتز) أو : بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئا (هكس) . أو : بدون العقل المنفعل لا نعقل . أو : بدون العقل الفعال لا نعقل . وقد آثر تريكو التفسير الأخير الذى ذهب إليه روس [ت] .

[تعليق على الفصل السابق]

ناقش ابن رشد المعقولات الأزلية الموجودة فى العقل الفعال وصلتها بالعقل المنفعل أو الهيولانى ، وهذا هو تفسيره :

« أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية فليس لها هيولى إلا على التشبيه والتجوز ، إذ كانت الهيولى هى أخص أسباب الحدوث : وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيق . ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثا والمعقولات التى تقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ويتصل بها . وأما تامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية . وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يتناقضون . ذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا . . . . . . »

وخلاصة رأى ابن رشد ، وقد نقلنا بعضه ، أن العقل المنفعل استعداد فقط ، وليست مفارقة العقل الفعال مفارقة حقيقية . ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى نص ابن رشد [الإهوانى]

(٦)

أفعال العقل : تعقل الأشياء المركبة ، والأشياء اللامنقسمة

الحكم يؤلف أو يفرق

يحصل تعقل الأشياء اللامنقسمة فى الأمور التى لا يمكن أنْ يقع فيها غلط، ولـكن الأشياء التى يجوز عليها الخطأ والصواب، ففيها تركيب من معان ، وكأنها معنى واحـد . وكما يقول أنبادوقليس : « وحيث ظهر إلى الوجود رءوس كثيرة لا رقاب لها » ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة ، فـكذلك هذه المعانى كانت متفرقة أولا، ثم أصبحت مركبة ؛ مثال ذلك معانى مالا يقاس وقطر المربع . أمّا فيما يختص بالأشياء الماضية والمستقبلة ، فإنّ الزمن يتدخل كمنصر مضاف فى تركيبهـا ، ذلك أن الخطأ[1] يوجد دائما فى التركيب ، لأننـا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض ، فإننا ندخل اللاأبيض فى التركيب. ويمكن أيضا أنْ نسمى جميع هذه المركبات قسمة . ومهما يكن من شىء فليس الخطأ والصواب فى قولنا إن كليون أبيض فحسب، بل كذلك فى أنّه كان أو سيكون، والمبدأ الذى يوحّد كُلاّ من هذه المركبات هو العقل . |

(٤٣٠ ظ)

---

(١) تكلم أرسطو عن مذهبه فى الخطأ والصواب فى كتاب العبارة وفى مابعد الطبيعة . وخلاصته أن الخطأ ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التى منها تتألف الأشياء الطبيعية . [عن تريكو] .

ويقول حنين فى تلخيص كتاب النفس المنسوب إليه: «ثم أخبر [يريد أرسطو] متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال : العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صـدق . . . . . . وإذا وصف الأشياء المركبة ، أى الأجسام ، فربما صدق فى وصفه إياها ، وربما لم يصدق ، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر ، بل إنما هى معقولة بعرض . . . . . . »

تعقل — المعانى الكلية

ولمّا كان اللامنقسم يقـال على معنيين : إما اللامنقسم بالقوة ، و إما بالفعل ، فليس ما يمنع أنْ نعقل اللامنقسم عند ما نعقل الطول (لأنّه لا منقسم بالفعل) فى زمن لا منقسم ، فالزمن يكون منقسما أو لا منقسما كالطول . ـ فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذى يعقله العقل فى كل نصف من الزمن ، لأن الـكل إذا كان لا منقسما ، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة ، ولـكن العقل إذا عَقَل كلّ نصف على حدة ، فإنه يقسم الزمن كذلك ، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالا كثيرة ، فإذا عقل العقلُ الطولَ مكونا من نصفين ، فإنه يعقل فى زمن مكون أيضا من نصفين[1] . أما اللامنقسم ، بالصورة لا بالـكم ، فإننـا نعقله فى زمن لا منقسم ، و بفعل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإنّ تعقل اللامنقسم وزمن هـذا التعقل ، بالعرض فقط ، لا على نحو اللامنقسم بالفعل .

ذلك أننـا نعقله على نحو ما نعقل أنّ اللامنقسم بالفعل لا منقسم . ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيـه شىء لا منقسم (ولـكنه لا مفارقٌ أيضا)

---

(١) يجيب أرسطو هنا عن اعتراض يرجح أنه من أصل ميجارى ، ويذكرنا بالحجج المشهورة التى أثارها زينون الإيلى ، ونعنى : كيف نعقل كلا لا منقسما فى زمن منقسم ؟ إذ يجب أن نعقل نصف المستقيم فى نصف الزمن ، ونصف نصف المستقيم فى نصف نصف الزمن ، وهكذا الى ما لا نهاية له . وجواب أرسطو يستند الى التوازى بين المتصل والزمان من جهة القوة والفعل . فالزمان من حيث إنه لا منقسم كالخط المستقيم المتصل ، فهو لا منقسم بالفعل ، منقسم بالقوة ، ويعقل بعقل لا منقسم بالفعل ، بل منقسم بالقوة [ت] .

ويقول حنين فى تلخيصه « إن المعقولات لا تتجزأ ، وهى التى يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود ، أعنى الأشياء المفردة والصور الهيولانية ، والـكم المتصل ، فإنه وإن كان يتجزأ فى طبيعته ، لـكنه إذا كان متصلا قيل إنه لا يتجزأ . فأوائل الـكمية لا تتجزأ أعنى النقطة والخط والسطح وأما الشىء الذى لا يتجزأ حقا فالمعقول الذى لا هيولى له فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالوهم » .

هو الذى يحدث وحدة الزمن والطول ، وهـذا العنصر اللا منقسم موجود كذلك فى كل متصل زمنا كان أو طولا . والنقطة ، وكذلك كل قسمة ، وكل مالا ينقسم على هـذا النحو ، تتضح لنا كالحال فى العدم . ونستطيع أن نقول كذلك فى الأحوال الأخرى ، كالحال مثلا فى معرفة الشر أو الأسود ، لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما ، ولـكن العقل الذى يعرف ، يجب أن يكون هـذا الضد بالقوة ، وأن يكون وإياه شيئا واحدا . فإذا وجدت علة لا ضد لهـا ، عقلت نفسها ، وتـكون موجودة بالفعل ومفارقة .

جملة القول : كل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحـكم نفسه . ولذلك فهى دائما إما صادقة وإما كاذبة . وليس الأمر فى العقل كذلك دائما : إذا كان موضوعه المـاهية بمعنى حقيقة الشىء فهو صادق دائما ، ولـكن ليس حين يثبت محمولا لموضوع . لـكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائما صادقا (أما إذا كان الأبيض إنسانا أو لا إنسان فالإدراك ليس دائما صادقا فى هذه المعرفة) كذلك الأمر فى الأشياء العارية عن الهيولى .

٧

العقل العملى

٤٣١ ب العلم بالفعل وموضوعه شىء واحد . ولـكن العلم بالقوة متقدم بالزمان فى الشخص ، ولو أنه على الإطلاق ليس متقدما حتى فى الزمان ، لأن كل ما يكون ينشأ عن

موجود بالفعل ، فمن الظاهر أنّ المحسوس إنما يخرج قوة الحس التى كانت بالقوة إلى الفعل . وفى هذا الانتقال لا تنفعل الحاسة ولا تستحيل ، و إذن فهنا نوع آخر من الحركة ، لأنّ الحركة كما ذكرنا فعل الناقص ، على حين أنّ الفعل على الإطلاق ، أى فعل ما بلغ تمام كماله ، هو شىء آخر .

فالإحساس إذن شبيه بالقول البسيط أو التصور البسيط . ولكن إذا كان المحسوس لذيذا أو مؤلما فإن النفس تطلبه أو تتجنبه بنوع من الإيجاب أو السلب ، والشعور باللذة والألم هو التأثير بقوة الحس ، كأنها متوسط ومتصل بالحسن أو القبيح من حيث هما كذلك . والهرب والنزوع إذن من أفعال هذه القوة ، و بمعنى آخر قوة النزوع وقوة الهرب لا تتميز إحداهما عن الأخرى ، ولا تتميزان عن قوة الحس ، ولو أن ماهيتهما مختلفتان[(١)] . أمّا النفس الفكرية فإنّ الصور تحل فيها محل الإحساسات ، فإذا أثبتت الحسن ونفت القبيح ، هربت أو طلبت . ولهذا لا تعقل النفس أبدا بدون صور . وهذا ما يحصل مثلا من أن الهواء يؤثر

الحاسة التى تثبت وتنفى تطلب وتهرب وكذلك العقل

(١) يبتعد ابن رشد فى تلخيصه عن نص أرسطو ، فهو يزعم أن العقل العملى موجود فى كل إنسان ، والعقل النظرى عند بعضهم فقط . ويربط بين العقل العملى وبين الحس والتخيل ، ولكنه لا يذكر الألم واللذة . وهذا نص كلامه : « فهذه القوة هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر . وأما القوة الثانية [يريد العقل النظرى] فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا ، وأنها إنما توجد فى بعض الناس ، وهم المقصودون أولا بالعناية فى هذا النوع ، فنقول : أما أن هذه المعقولات العملية سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة وثانيا بالفعل ، فذلك من أمرها بين ، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا . وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل ، فهى ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل .... [إلى أن قال بعد بيان أثر التخيل فى العقل العملى ، وكيف يحرك الحيوان] .... والعقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما » .

فى الحدقة بصفة ما ، ثم تؤثر الحدقة بدورها فى شىء آخر (والسمع كذلك). أمّا الشىء الأخير فواحد ، ويكون وسطا واحــدا ولو أنه متعدد فى ماهيته. أمّا عن المبدأ الذى به تحكم النفس بأنّ الحلو يختلف عن الحـار فقد سبق أنْ بيناه ، ولـكن يجب أنْ نعيد ذكره هنا: فهذا المبدأ هو شىء واحد بمعنى أنّ النهاية واحدة.

وحدة الحواس

وهذه المحسوسات توجد فى الحس المشترك الذى هو واحد بالتشكيك والعدد ، وتكون نسبة المحسوسات بعضها إلى بعضها الآخر فى الحس، كالنسبة بينها فى الواقع ، لأنه ما الفرق بين صعوبة معرفتنا كيف نحكم على المحسوسات المختلفة بالجنس ، وصعوبة معرفتنا كيف نحكم على الأضداد كالأبيض والأسود مثلا ؟ ولنفرض إذن أنّ نسبة ا الأبيض ، إلى ب الأسود ، هى كنسبة حـ إلى ى . فينتج عن هذا أنه يمكن أنْ نعكس التناسب ونقول إن ا : حـ مثل ب : ى . إذا كان إذن حـ ى صفتين لموضوع واحــد فإنهما مثل ا ب شىء واحد ولو أنهما متميزان بالماهية . والأمر كذلك فى كل اثنين آخرين . وينطبق الاستدلال فى حالة ما إذا كان ا هو الحــلو ، و ب هو الأبيض .

الصور تتحرك

فالقوة المفكرة تعقل إذن الصُوَر[1] فى الأخيلة ، وكما أنّ ما يجب طلبه وتجنبه يتعين لهذه القوة فى المحسوسات فكذلك ، حتى خارج الإحساس، فإنها تتحرك عند ماتتعلق بالصور . مثال ذلك عند إدراك أن الشعلة نار ، فإننا نعرف بالحس المشترك عند رؤيتها تتحرك أنها تدل على اقتراب العدو . ولـكن فى بعض الأحيان الأخرى نحسب ونتروى بالأخيلة الموجودة فى النفس

---

(١) المقصود بالصورة هنا الإيدس أو الـ Forme

أو بالأحرى بالمعانى ـ كأننا نبصرها ـ الحوادث المستقبلة بناء على الحوادث الحاضرة. وعند مانعلن أنّ هذا هو اللذيذ أو المؤلم ، عندئذ نهرب أو نطلب ، والأمر كذلك فى العمل على العموم . وأيضا فإنّ الأشياء المستقلة عن العمل، نعنى الصادق والكاذب، هى من جنس الحسن والقبيح ، ولكن مع هذا الفارق على الأقل ،أن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا ، والحسن والقبيح لشخص معين .

أمّا مايسمى بالمجردات فالعقل يعقلها كما يعقل الأفطس : من حيث إنه أفطس لانعقله مفارقا، ولكن من حيث إنه تجويف (فقط) إذا عقلناه بالفعل فإننا نعقله بدون اللحم الذى يتحقق فيه التجويف، وهكذا فإن العقل حين يعقل الأمور المجردة ، يعقل الأمور الرياضية ، مع أنها ليست مفارقة كأنها مفارقة . ـ و بوجه

تعقل الامور الرياضية

عام العقل بالفعل هو وموضوعاته شىء واحد. أمّا هل يمكن أن يعقل العقل شيئا مفارقا دون أنْ يفارق هو نفسه المقدار أو لايمكن ذلك، فهذا مانفحص عنه فيما بعد .

٨
العقل والحاسة والتخيل

والآن فلنلخص ماذكرناه عن النفس عائدين إلى القول بأن النفس من وجه

خلاصة

هى الموجودات نفسها . ذلك أنّ جميع الكائنات إمّا محسوسة وإمّا معقولة ، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شىء واحد ، كما أنّ الإحساس والمحسوس شىء واحد . ولكن كيف يكون ذلك ؟ هذا ما يجب أنْ نفحص عنه .

العلم والإحساس ينقسمان إذن بحسب موضوعاتهما ، فالعلم بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان الأشياء بالقوة ، والعلم بالفعل والإحساس بالفعل يقابلان الأشـياء بالفعل . وفى النفس قوة الحس وقوة العقل هما بالقوة نفس موضوعيهما ، أحدهما المعقول بالقوة ، والآخر المحسوس بالقوة . فبالضرورة كانت هـذه القوى هى نفس موضوعاتها ، أو على الأقل نفس صورها . أما أن تكون نفس موضوعاتها ، فليس هذا ممـكنا ، لأنه

٤٣٢ و ليس الحجر هو الموجود فى النفس بل صورته . ويترتب على ذلك أنّ النفس شبيهة باليد ؛ ذلك أنه كما أن اليد آلة لآلات أخرى ، كذلك العقل صورة لصور ، والحاسة لا شيء فى العقل صورة للمحسوسات . ولـكن من حيث إنه ، كما يظهر ، ليس لم يكن قبل ذلك هناك أى شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة ، فإن المعقولات فى الحس توجد فى الصور المحسوسة سواء المجردات التى تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالهـا . ولهذا السبب من جهة ، فإننا فى غيبة جميـع الإحساسات لا نستطيع أنْ نتعلم أو نفهم أى شىء ، ومن جهـة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أنْ يكون مصحوبا بالأخيلة ، لأنّ الأخيلة شبيهة بالإحساسات ، إلا أنها لا هيولى لهـا . ومع ذلك فالتخيل يتميز عن الإثبات والنفى ، إذْ يجب أنْ تتركب المعـانى لتكوين الصادق أو الـكاذب ، ولـكن قد يقال فيم تختلف المعانى الأوليّة عن الأخيلة ؟ فنقول : إنّ هـذه المعانى الأولية ، بل وسائر المعانى ، ليست أخيلة ، ولـكنها لا يمكن أن نستغنى عنها(١) .

---

(١) هذه الجملة الأخيرة على حسب تأويل هكس .

(٩)

القوة المحركة

حركة الحيوان

لقد عرّفنا النفس فى الحيوان بقوتين : قوة الحكم ، وهى وظيفة التفكير والإحساس ، ثم قوة التحريك بحسب الحركة المكانية . وفى القدر الذى ذكرناه عن الإحساس والعقل كفاية . أمّا فيما يختص بالمبدأ المحرك فيجب علينا أنْ نفحص من أمر النفس عما يفعل ذلك أهو جزء واحد من النفس مفارق لها بالمقدار أو بالعقل ، أم أنهـا النفس كلها . فإذا كان جزءا مفارقا ، أيكون هو جزء خاص متميز عما اصطلحنا عليه عادة مما ذكرناه ، أم أنه أحد هذه الأجزاء الأخيرة .

استطراد خاص بأجزاء النفس

وهنا يبتدرنا هـذا السؤال : من أى وجه يجب أن يقال أجزاء النفس وما عددها ؟ ذلك أنه يظهر أنّ عددها من وجه ما لا نهائى ، ولا يكفى فقط أنْ نميز مع بعض الفلاسفة[1] الجزء العاقل ، والجزء الغضبى ، والجزء الشهوانى ، أو مع بعض الفلاسفة الآخرين الجزء العاقل وغير العاقل، إذْ يظهر عند فحص المميزات التى تقوم عليها هـذه الأقسام، أنه يوجد أجزاء أخرى يفترق بعضها عن بعض أكثر من هـذه التى ذكرناها : نعنى الجزء الغاذى الذى يختص بالنبات وسائر الحيوانات ، والجزء الحساس وهو الذى لا يسهل تصنيفه أهو غير عاقل أم عاقل ، ثم الجزء المتخيل وهو بماهيته مختلف عن جميع الأجزاء الأخرى،

٤٣٢ ط إلا أنه من العسير القول بمطابقته أو مفارقته لأى جزء ، إذا افترضنا وجود أجزاء

---

(١) يشير إلى التقسيم الثلاثى لأفلاطون فى طيماوس وفيدر والجمهورية . [ت]

مفترقة فى النفس . وأخـيرا الجزء النزوعى ،والذى يظهر من حيث صورته وقوته أنه مختلف عن جميع الأجزاء السابقة . ومع ذلك لا يمكن ، بغير تناقض فى القول ، أن يكون مفارقا للأجزاء الأخرى : لأنّ الرويّة تنشأ فى الجزء العاقل ، والشهوة والغضب فى الجزء غير العاقل . و إذا جعلنا النفس ثلاثية ظهر النزوع فى أجزائها الثلاثة .

ولنعد إلى الموضوع الذى نفحص عنه : ما الذى يحرك الحيوان الحركة المكانية؟ ذلك أنّ حركة الزيادة والنقصان الموجودة فى سائر الـكائنات المتنفسة ، يجب فيما يظهر ، أنْ ترجع إلى مبدأ يوجد فيها جميعا، نعنى به القوة المولدة والغاذية ـ أما التنفس والزفير فى النوم واليقظة فسوف نفحص عن ذلك فى موضع آخر ، لأنها تثير صعوبات القوة الغاذية كثيرة . ولنعد إلى الحركة فى المـكان، فنسأل .ما الذى يحرك الحيوان ليست حركته إلى الأمام ؟ هذا مايجب أن نفحص عنـه . ومن الواضح عن الحركة أنها ليست القوة الغاذية ذلك أنه تتم حركة النقلة دائما لتحقيق غاية ، و يصحبها إما تخيل و إما نزوع ، لأن أى حيوان مالم يشتق إلى شىء أو يهرب منه، فلا يتحرك إلا بالقسر . وأيضا [فى هذا المذهب] تكون النباتات نفسها قادرة على الحركة ، ويكون فيها جزء كأنه آلة لهذا الجنس من الحركة . وكذلك ليست هى قوة الحس لأن كثيرا من الحيوانات يوجد فيها الإحساس ، ومع ذلك ولا قوة تبقى ساكنة غير متحركة طول حياتها . و إذا كانت الطبيعة إذن الحس لاتفعل شيئا باطلا ولا تهمل شيئا مما هو ضرورى (إلا فى الـكائنات المبتورة وغير الـكاملة) ولـكن الحيوانات التى نتـكلم عنها هاهنا كاملة وغير مبتورة : والدليل على ذلك أنهـا قادرة على التوليـد ، وأنها تقطع فترة نضج واضمحلال) ويترتب على ذلك أنه يجب أنْ يوجد فيها أيضا الأجزاء التى يمكن

ولا القوة أنْ تـكون آلات للسير؛ وليست هى كذلك القوة العاقلة ، وما يسمى
العاقل بالعقل علة الحركة ؛ ذلك أن العقل النظرى لايعقل شيئاً له بالعمل
علاقة ، ولا يحكم فيما يجب تجنبه وطلبه ، على حين أنّ حركة التقدم تصدر دائما عن
كائن يتجنب أو يطلب شيئا . وحتى إذا فعل العقل شيئا من هذا الجنس فإنه لايأمر
بطلبه أو بتجنبه : مثال ذلك أنه كثيرا مايعقل شيئا مخيفا أو ملائما دون أن يأمر
بالهرب . إنه القلب الذى يتحرك فقط ، أو إذا كان الشىء لذيذا فجزء آخر من ٤٣٣ و
الجسم[1] . وأخيرا فإنّ العقل حين يأمر و يحدثنا الفكر بالهرب من شىء أو بطلبه،
فإن الحيوان لايتحرك مع ذلك . وعلى العكس قد يعمل فى بعض الأحيان بالشوق أو بالرغبة،
وهذا مايفعله الشره ، وأخيرا بوجه عام نلاحظ أن صاحب العلم بالطب قد لا يستعمله،
مع وجوده عنده، ممـا يدل على أن الذى يحدد الفعل المطابق للعلم هو شىء آخر ،
ولا النزوع وليس العلم نفسه . — وأخيرا فليس النزوع كذلك هو الذى يحدد هذا
الجنس من الحركة ؛ لأن المعتدلين عندماينزعون و يشتهون لايحققون ماينزعون إليه،
بل يخضعون للعقل .

(١) مثل الفم الذى يصبح رطبا

١٠

علة الحركة فى الكائنات الحيه

النزوع والعقل العملى

ويظهر على كل حال أن هناك قوتين محركتين : النزوع والعقل : (بشرط أن نعد التخيل نوعا من التعقل، ذلك أنّ الناس كثيرا ما يخالفون العلم، ويخضعون لأخيلتهم. أما الحيوانات الأخرى غير الإنسان فلا يوجد لها تعقل أو استدلال، بل تخيل فقط) . — هاتان القوتان : العقل والنزوع محركتان بحسب المكان : أعنى العقل الذى يستدل لبلوغ غرض، وبعبارة أخرى العقل العملى، الذى يختلف عن العقل النظرى بالغاية . وكل نزوع فهو من أجل غاية ، لأن موضوع النزوع هو مبدأ العقل العملى ، ونهاية التفكير هى بداية العمل . فيظهر إذن أنه من المعقول أنْ ننظر إلى هاتين القوتين على أنهما محركتان ، نعنى النزوع والعقل العملى . ذلك أنّ المطلوب يحرك ، ولهذا فإنّ الفكر يحرّك بشرط أنْ يكون مبدؤه المطلوب . وكذلك التخيل حين يحرك لا يحرك بدون النزوع : ليس هناك إذن إلا مبدأ واحد محرّك هو القوة النزوعية . لأنه إذا وجدت قوتان (أعنى العقل والنزوع) للتحريك، فإنهما تحركان بحسب صفة مشتركة . ولكن يظهر أنّ العقل لا يحرك بدون النزوع (لأنّ الرويّة ضرب من النزوع . وإذا ما تحرك الإنسان عن تفكير فإنه يتحرك كذلك عن روية). أما النزوع فعلى العكس، فيمكن أن يحرك بدون أى استدلال ، لأن الشوق ضرب من النزوع. إلا أنّ العقل يكون دائما مستقيما، على حين أن النزوع والتخيل قد يستقيمان أو ينحرفان . ولذلك فإنّ المطلوب هو دائما ما يحرك

إلا أنه قد يكون خيرا حقيقيا أو ظاهريا . وليس كل خير مع ذلك، بل الخير العملى، ونعنى بالخير العملى مالا يكون كذلك فى جميع الظروف .

فمن الواضح إذن أنّ ما يحرِّك هى قوة النفس التى تسمى بالنزوع ، أما أولئك الذين يقسمون النفس أجزاء فإن فعلوا ذلك بحسب قواها ينتج عن ذلك عدد كبير ٤٣٣ ظ من الأجزاء : غاذية : وحساسة ، وعاقلة ، ومروّية ، وأخرى نزوعية أيضا . هذه تختلف فيما بينها أكثر مما تختلف الشهوانية والغضبية ـ وحيث تتولد ضروب من النزوع يضاد بعضها بعضا ، وهذا ما يحصل إذا تعارض العقل والشهوات (ولا يحصل

تعارضه الشهوات

هذا إلا فى الكائنات التى تدرك الزمن ؛ ذلك أنّ العقل يأمر بالمقاومة بالنظر إلى المستقبل، على حين أن الشهوة لا تتحرك إلا بحسب الحاضر، لأن اللذة الحاضرة تظهر كأنها لذيذة على الإطلاق، وخيّرة على الإطلاق، لأننا لا نبصر المستقبل)، فيترتب على ذلك أن المبدأ المحرِّك يجب أن يكون واحدا بالنوع ـ وهذه هى القوة النزوعية من حيث إنها كذلك، والمطلوب أولا لأنه يحرك بغير أن يتحرك بأن يُعقَل أو يُتخَيَّل ـ ولو أن المبادئ المحركة كثيرة العدد .

كيف يتحرك الحيوان

ولما كان فى كل حركة ثلاثة أشياء : الأول المحرك ، والثانى ما به يحرك ، والثالث المتحرك ؛ وكان المحرك مزدوجا ، فمن جهة مالا يتحرك، ومن جهة أخرى المحرك والمتحرك ـ و يترتب على ذلك أن ها هنا المحرك الذى لا يتحرك هو الخير العملى ؛ والمحرك المتحرك ، هو المطلوب (لأن المتحرك يتحرك من حيث إنه ينزع ، والنزوع نوع من الحركة أو بالأَوْلى فعل) والمتحرك هو الحيوان . أما عن الآلة التى بها يحرِّك النزوع، فإنها شىء جسمانى: ولذلك يجب أن يُفحَص عنها

فى الوظائف المشتركة بين الجسم والنفس .

ولنكتف الآن بالقول على وجه الإيجاز بأن علة الحركة بتوسط الأعضاء توجد عند تلاقى البداية والنهاية ، كما هى الحال مثلا فى المفصل : فهناك المحدّب والمقعّر ، الأول نهاية، والثانى مبدأ . ولذلك كان المقعر فى سكون ، والمحدب فى حركة ، وكانا متميزين عقلا ، مع أنهما لا يفترقان فى المكان، لأن كل شىء يتحرك بالدفع والجذب ، ولذلك يجب أن يكون هناك، كما هو الحال فى الدائرة، نقطة ساكنة منها تبدأ الحركة.

على وجه العموم إذن كما ذكرنا، يحرك الحيوان نفسه من حيث إنه ينزع، ولكن لا يوجد عنده النزوع بدون التخيل ، وكل تخيل فهو إما معقول أو محسوس . وهذا الضرب الأخير هو الذى يوجد فى الحيوانات غير الانسان .

(١١)

علة الحركة فى الكائنات الحية

٤٣٤ و يجب أن نفحص أيضا عن أمر الحيوانات الناقصة، أعنى تلك التى لا يوجد عندها إلا حاسة اللمس . ما مبدؤها المحرك ؟ هل يمكن أن يكون عندها تخيل وشوق أو لا يمكن ذلك ؟ ذلك أنه يظهر أن عندها لذة وألما.

حركة الحيوانات الناقصة

فإذا كان فيها هذان الأمران، فيجب أن يكون فيها الشوق أيضا . ولكن كيف يمكن أن يكون عندها تخيل ؟ هل نقول إنه كما أنّ حركاتها ليست محدودة ، فهذه القوى توجد فيها كذلك، إلا أنها توجد على نحو غامض غير محدود ؟

التخيل مع الروية

فالتخيل الحسى يوجد إذن كما ذكرنا فى جميع الحيوانات، على حين أنّ التخيل مع الروية لا يوجد إلا فى الحيوان العاقل : لأننا إذا رجعنا هل نفعل هذا الشىء أو ذاك، فهذا من عمل الاستدلال ، ومن الواجب بالضرورة أنْ نستعمل مقياسا واحدا ما دمنا نطالب الخير الأفضل . ولذلك كانت عندنا القدرة على تركيب صورة واحدة من عدة صور[١] . والسبب الذى من أجله يظهر أنّ الحيوانات الناقصة لا يوجد عندها الحكم ، هو أنه ليس عندها هذا التخيل المستمد من القياس ، على أنّ هذا يشمل ذاك . وكذلك فإنّ النزوع لا يشمل قوة الروية ، إلا أنه فى الإنسان يتغلب فى بعض الأوقات على الروية ويحركها، وفى بعض الأوقات الأخرى تتغلب الروية على النزوع كما تعلو كرة على كرة[٢] . أو أنّ نزوعا يتغلب على نزوع آخر، كما هو الحال فى عدم الاعتدال (ولو أنه بالطبع يكون دائما أعلى قوة هى صاحبة الغلبة ، وهى التى تحرك) وبذلك يكون هناك ثلاثة أنواع من الحركة .

القياس العملى

أمّا القوة العالمة فهى لاتتحرك أبدا ، ولكنها تظل فى سكون، وبما أننا نميز بين الحكم الكلى أو القضية الكلية ، وبين القضية الجزئية (لأن الأولى تحكم على أن صاحب هذه الصفة يجب أن يفعل هذا الفعل ، والثانية أنّ هذا الفعل المعين له هذه الصفة، وأنى أنا هذا الشخص صاحب هذه الصفة، فلذلك

---

(١) فى الأصل اليونانى الفاعل يعود على الحيوان الناطق، فآثرنا فى الترجمة أن يكون الفاعل ضمير المتكلم، وهو الإنسان.

(٢) يشير أرسطو الى تأثير الأجرام السماوية بعضها فى بعض ، فعندما تتسلط الرغبة العقلية على الغضب يكون هذا التأثير شبيها بتأثير النجوم الثوابت فى الأجرام المتوسطة [عن تريكو] .

كان الحكم الثانى هو الذى يحرك فى الحال إلى العمل ، وليس الحكم الكلى .
أو الأولى أن نقول إنهما يعملان معا إلا أن أحدهما أدنى إلى السكون ، والثانى ليس كذلك ؟

(١٢)

عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة

فيما يختص بالنفس الغاذية فكل كائن حىّ ، مهما يكن من أمره ، يجب أن
الغائية : توجد عنده [هذه النفس] بالضرورة ، إذْ فيه نفس منذ كونه
النفس الغاذية إلى فساده . ذلك أنه بالضرورة يجب أن يكون للمتولد نموّ ونضج
موجودة واضمحلال ، وهذه كلها مستحيلة بدون التغذى . يجب إذن بالضرورة
بالضرورة أن توجد القوة الغاذية فى جميع الكائنات التى تنمو وتضمحل .
ولكن الإحساس ليس بالضرورة حاضرا فى جميع الكائنات الحية ، لأن ذوات
الأجسام البسيطة ليس عندها حاسة اللمس (ومع ذلك بدون اللمس لا يعيش أى
حيوان) ولا كذلك الكائنات غير المستعدة لقبول الصور بدون الهيولى .
الإحساس ولكن الحيوان يجب بالضرورة أن يوجد فيه الإحساس ما دامت
ضرورى الطبيعة لاتفعل شيئا باطلا . ذلك أنّ جميع الأشياء الطبيعية لها غاية ،
للحيوان أو تابعة لما له غاية . ومن حيث إن كل جسم له قوة السير ، إلا أنه
يخلو من الإحساس ، فإنه يفسد ولا يبلغ كماله، وهذه هى وظيفته الطبيعية . إذْ كيف
يتغذى فى هذه الحالة ؟ ذلك أن الحيوانات الساكنة تتغذى بما نشأت عنه . ومن حيث ٤٣٤ ظ

إنّ الجسم لا يمكن أنْ يوجد فيه نفس ، وعقل قادر على الحكم بدون أن يوجد عنده إحساس ، على الأقل حين يتعلق الأمر بكائن غير ساكن ولو أنه متولد (إذْ ماذا يفيده ذلك العقل ؟ يجب أن يكون هـذا الأمر مزية إما لنفسه وإما لجسمه ، ولكن فى الواقع لن يكون هذا أو ذاك لأن النفس لن يزيد تفكيرها ، والجسم لن يكون أفضل من أجل ذلك) ويترتب على ذلك أنّ أىّ جسم غير متحرك لا يشتمل على نفس بدون الإحساس .

ولكن الجسم إذا كان فيه الإحساس فيجب بالضرورة أن يكون إما بسيطا أو مركبا . إلا أنه لا يمكن أن يكون بسيطا لأنه عندئذ لن يوجد فيه اللمس ضرورى اللمس، ووجوده لا غنى عنه . ويتضح هذا الأمر الأخير مما يلى : ما دام لحفظ الحياة الحيوان جسما متنفسا ، وكان كل جسم ملموسا ، وكان الملموس ما يُحس باللمس ، فبالضرورة أيضا أنْ يُحسّ جسم الحيوان باللمس ، إذا وجب أن يضمن الحيوان بقاءه . — لأنّ الحواس الأخرى نعنى : الشم والبصر والسمع، تعمل بمتوسطات غير أعضاء الحس نفسها . ولكن من حيث يوجد تماس مباشر إذا لم يكن فى الحيوان إحساس ، فإنه يعجز عن تجنب بعض الأشياء وعن إدراك الأشياء الأخرى . وإذا كان هذا هكذا فقد يستحيل على الحيوان أن يحفظ بقاءه ، ولذلك كان الذوق أيضا ضربا من اللمس ، فهو حاسة الغذاء ، والغذاء هو الجسم الملموس . وعلى العكس فإنّ الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان . ويترتب على ذلك بالضرورة أن الذوق نوع من اللمس ، لأنه حاسة الملموس والمغتذى . — فلا غنى للحيوان عن هاتين الحاستين[1] ، ومن البيّن أنه لا يمكن بدون اللمس أن

---

(١) اللمس والذوق

الحواس الرافية يعيش الحيوان . أمّا الحواس الأخرى فإن وجودها من أجل من أجل الأفضل الأفضل فقط ، وليس من الضرورى عندئذ أن توجد فى أى نوع من الحيوان بل فى بعضها فقط ، أعنى فى تلك التى يوجد عندها حركة التقدم(١) لأنّ الحيوان من هذا النوع إذا وجب أن يحفظ بقاءه كان عليه ألا يدرك بالتماس المباشر المتوسط . فقط ، بل من بعيد . وقد يمكن أن يدرك بمتوسط ، من جهة أن هـذا ضرورى . المتوسـط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس ، ثم يتحرك الحيوان نفسه للإحساس بتأثير هذا المتوسط . إذ كما أنه فى الحركة المكانية يُحْدِث المحرك تغييرا إلى حد ما ؛ وأن ما يدفع يكون قادرا على دفع شىء آخر ، و بذلك تنتقل الحركة عن متوسط ؛ وأنّ المحرك الأول يحرك و يدفع دون أن يُدْفَع على حين أن المحرك الأخير يُدْفَع بغير أنْ يدفع ، من حيث إنّ المتوسـط مُحَرِّك ومتحرك ؛ وأنّ المتوسطات كثيرةٌ ؛ فـكذلك الأمر فى الاستحالة فيما عدا أن الاستحالة تحصل و يبقى الشخص فى نفس المـكان . مثال ذلك إذا طبعنا خاتمـا فى شمع ، فإن الشمع لا يتحرك إلا بمقدار ما دخل فيـه من الخاتم . أما الحجر فلا يتحرك أبدا على حين أن الماء يقبل ذلك إلى مسافة بعيدة . أما الهواء فإنه متحرك إلى أقصى حد ، فاعلا ومنفعلا ، بشرط أن يبقى ساكنا وواحدا . ولنعد إلى انعكاس الضوء ، فهل الأفضل بدلا من افتراض أن الرؤية تخرج من العين وتنعـكس ، أن نقول إنّ الهواء ينفعل بتأثير الصورة واللون ، ما دام يبقى واحـدا . ولـكن الهواء يبقى واحدا فوق السطح الأملس ، ولذلك فإن هـــذا الهواء يحرك عضو البصر كما لو نفذ الختم المطبوع فى الشمع إلى الجهة الأخرى .

---

(١) (فى عكس) حركة الانتقال من مكان إلى آخر . والمقصود السير أو المشى .

(١٣)

الجسم المتنفس مركب ـ وظيفة اللمس الرئيسية

من البيّن أنّ جسم الحيوان لا يمكن أنْ يكون بسيطاً أعني مكوناً بإطلاق امتزاج العناصر مثلا من النار أو من الهواء . ذلك أنّ الحيوان ، إذا لم يكن عنده ضرورى لمس فلن يكون عنده أى حاسة أخرى ، من حيث إنّ الجسم لجسم الحيوانى المتنفس هو دائما ، كما ذكرنا . قادر على اللمس . ولا ريب فى أنّ العناصر ، ماعدا الأرض ، يمكن أن تكون أعضاء للحس . إلا أنّ جميع هذه الأعضاء لا تحس إلا بتوسط شىء آخر أعنى بتوسط متوسطات ، أما اللمس فيحصل بمماسة المحسوسات نفسها ومن هنا سمى كذلك ، ومن الصحيح أنّ أعضاء الحس الأخرى تدرك أيضا بالتماس ، إلا أنّ هذا التماس يحصل بتوسط شىء آخر [غير العضو نفسه] : اللمس وحده فى الرأى الشائع يدرك بنفسه . ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أى جسم لحيوان مركبا من عناصر كهذه(١) . ـ ولا يمكن أن يكون مركبا من الأرض لأن اللمس كأنه وسط الملموسات ، وعضوه مستعد لقبول ليس جميع صفات المميزة للأرض فقط ، بل الحار والبارد وجميع الصفات الملموسة الأخرى أيضا . والسبب الذى من أجله لا نحس بالعظام والشعر ، والاجزاء الجسمانية التى من هذا الجنس هو أنها مكوّنة من الأرض فقط ولهذا أيضا لا يحس النبات ، لأنه مكوّن من الأرض . فبدون اللمس لا يمكن أنْ توجد أى حاسة أخرى ، ٤٣٥ ظ
ولا يتكون عضو اللمس من الأرض ، أو من أى عنصر آخر [وحده] .

---

(١) أي العناصر غير الأرض [ت]

الملموسات المفرطة تفسد الحياة

فيتضح إذن أنه من الضرورى أن يكون اللمس هو الحاسة الوحيدة التى إذا عدمت أفضت إلى موت الحيوان . لأنه لا يمكن أن يوجد فى شىء ليس بحيوان ولا يجب كى يكون الحيوان حيوانا أن توجد فيه غير هذه الحاسة . ولهذا أيضا فإن المحسوسات الأخرى ، أعنى اللون والصوت والرائحة ، لا يمكن إذا أفرطت أن تفسد إلا أعضاء الحس ، لا الحيوان نفسه (إلا إذا كان ذلك بالعرض كأن يحدث مثلا دفع أو صدمة فى الوقت الذى يحدث فيه الصوت ، أو تتحرك أشياء أخرى بتأثير المرئيات أو الرائحة فتفسد بتماسها) وكذلك الطعم فإنه لا يفسد إلا إذا كان ملموسا أيضا ، وعلى العكس فإن الملموسات المفرطة كالحار والبارد والصلب فإنها تهلك الحيوان نفسه : ولما كان الإفراط فى كل محسوس يفسد عضو الحس ، فإن الإفراط فى الملموس يفسد اللمس ، وهو الحاسة التى بها عرفنا الحياة . فقد بينا أنه بدون اللمس لا يمكن أن يعيش الحيوان . ولهذا فإن الملموسات المفرطة لا تفسد عضو الحس فقط ، بل الحيوان نفسه ، بشرط أن تكون هى الحاسة الوحيدة الموجودة عند الحيوان بالضرورة .

الحواس الراقية من أجل الأفضل

أما الحواس الأخرى فإنها موجودة فى الحيوان ، كما ذكرنا ، لا من أجل وجوده بل من أجل الأفضل : مثل البصر الذى يهيىء له الرؤية مادام الحيوان يعيش فى الهواء والماء ، وبوجه عام فى جسم مشف . والذوق كى يدرك الحيوان اللذيذ والمؤلم فى الغذاء فينزع إليها ويتحرك نحوها . والسمع كى يلتقط الدلالات . واللسان أخيرا كى ينقل إلى غيره الدلالات .

معجم المصطلحات

الواردة فى كتاب النفس

يونانى — فرنسى — انجليزى — عربى

يشير رقم « بيكر » إلى موضع واحد من المواضع التى ورد فيها ذكر المصطلح وقد أخذنا المصطلح الفرنسى عن ترجمة « تريكو » ، والمصطلح الإنجليزى عن ترجمة «هكس»

	α	Edition Bekker			
1	τὸ ἀγαθόν	410a12	le bien, le beau	the good	الحسن
2	ἀγγεῖον	419b26	cavité	cavity	التجويف
3	ἀγένητος	434b5	ingénérable, non-engendré	not generated	غير متولد
4	ἄγευστος	421b8	insipide	tasteless	ما لا طعم له
5	ἀγνοεῖν	403b8	ignorer	to ignore	أغفل ، جهل
6	ἄγνοια	410b2	ignorance	ignorance	الجهل
7	ἄδηλος	407b5	obscur	not clear	غامض
8	ἀδιαιρέτοι σφαῖραι	406b20	sphères indivisibles	spherical atoms	الذرات الكروية
9	ἀδιάφορὸς	409a2	indifférencié	without difference	بغير تباين
10	ἀδυνατεῖν	415b3	être impossible	to be incapable of	من المستحيل
11	ἀεί	407a20	éternellement	for ever	على الدوام
12	ἀήρ	405a22	l'air	air	الهواء
13	ἀέρινος	435a12	fait d'air	consisted of air	الهوائي
14	ἀθάνατος	405a30	immortel	immortal	خالد
15	ἀθρόος	420a25	une seule masse	in one mass	في كتلة واحدة
16	ἀΐδιος	413b27	éternel	eternal	أزلي ، أبدي : قديم
17	αἰθήρ	404b14	éther	air (bright)	الأثير
18	αἷμα	403a31	sang	blood	الدم
19	αἰσθάνεσθαι	404b9	percevoir, sentir	to perceice	أدرك
20	αἴσθημα	431a15	sensation	sensation	الإحساس
21	τὸ αἰσθητήριον	425b23	le sensorium, l'organe sensoriel	sense-organ	عضو الحس (آلة الحس)
22	αἰσθητικὴ ψυχή	407a5	l'âme sensitive	sensitive soul	النفس الحساسة
23	τὸ αἰσθητόν	417b25	le sensible	sensible object	المحسوس

24	τὸ αἴτημα	418b26	supposition	assumption	الاحتمال
25	αἰτία, αἴτιον	415b8	cause, raison, motif	cause	العلة أو السبب
26	ἀκάλυφες	422a1	à découvert	unenclosed	عار
27	ἀκίνητος	420a10	immobile	immoveable	لامتحرك
28	ἀκμή	411a30	la maturité (de l'animal); le point de perfection	maturity	النضوج
29	ἀκοή	418a13	l'ouïe	hearing	السمع
30	ἀκολουθεῖν	405b27	obéir, correspondre à, accompagner, être à la suite	according to, to accompagny	قابل ، صاحب ، لازم
31	τὰ ἀκολουθοῦντα	425b5	dérivés	[attributes] which accompagny	التى تصاحب
32	ἀκούειν	417a10	entendre	to hear	سمع
33	ἄκουσις	426a1	audition	audition	السماع
34	τὸ ἀκουστόν	417b21	le sonore	audible	المسموع
35	ἀκρασία	434a14	intempérance	incontinence	الشراهة
36	ὁ ἀκρατής	433a3	intempérant	incontinent	الشره
37	ἀκρίβεια	402a2	précision, exactitude	exactness	الدقة
38	ἀκτίς	404a4	rayon	sunbeam	الشعاع
39	ἀλήθεια	402a5	vérité	truth	الحقيقة
40	ἀλλοίωσις	406a13	altération	alteration	الاستحالة
41	ἀλλότριος	418b6	étranger	extrinsic	خارجى
42	ἁλμυρός	422a19	sel	salt	الملح
43	τὸ ἄλογον	432a26	la partie irrationnelle de l'âme	irrational	جزء النفس غير العاقل
44	ἀμβλὺς	420b1	obtus	blunt	أملس
45	ἀμερής	409a2	sans parties	without parts	بدون أجزاء

46	ἀμιγής	405a17	sans mélange	unmixed	غير ممتزج
47	ἀναγκαῖον		nécessaire	necessary	ضروري
48	ἀνάγκη		la nécessité	necessity	الضرورة
49	ἀναθυμίασις	405a26	exhalaison	vapour	البخار
50	ἄναιμος	420b10	animal qui n'a pas de sang	bloodless	لا دم له
51	ἀνάκλασις	419b16	répercussion	reverberation	تردد
2	ἀναλογία	421a18	analogie	analogy	تشابه ؛ تمثيل ؛ تشكيك
3	ἀνάμνησις	408b17	réminiscence, rémémoration	recollection	التذكر
4	ἀναπνεῖν	421a2	inspirer, aspirer	inhaling	استنشق
5	ἀναπνοή	432b11	inspiration	inspiration	الشهيق ، التنفس
6	ἄνεμος	403b5	vent	wind	الريح
7	ἀνομοιομερής	411a21	anoméomères	non-homogeneous	مختلفة الأجزاء
8	ἀνόμοιος	417a19	dissemblable	unlike	اللاشبيه
9	τὰ ἀντικείμενα	415a20	objets opposés	correlative objects	الأضداد ؛ المتضادات
)	τὸ ἄνω	406a28	le haut	upward	الفوق
1	ἀνώνυμος	418a1	innomé	without name	لا اسم له
2	ἀόρατος	422a26	invisible	invisible	لا مرئي
3	ἀόριστος	424b15	indéterminé	indeterminate	اللامحدود ، اللامعين ، غير محدد
4	ἀπαθής	405b20	impassible	not acted upon	لا ينفعل
5	ἀπάθεια	429a29	impassibilité	impassivity	لا انفعال
6	ἄπειρον	404a1	l'infini, l'illimité	infinite	اللانهائي
	ἁπλοῦς	405a16	simple	simple	بسيط
	τὰ ἁπλᾶ	424b30	les natures simples incomposés, les éléments	elements	البسائط ، العناصر
	ἁπλῶς	418b5	absolument	properly, absolutely	على الإطلاق

70	ἀπόδειξις	407a26	démonstration	demonstration	البرهان
71	ἀπορία	402b15	difficulté, problème	difficulty	المشكلة
72	ἀποῤῥοή	418b15	effluve s'échappant du corps	effluence	الشعاع
73	ἀπότασις	420b8	le registre, l'étendue de l'échelle musicale	pitch	المقام الصوتى
74	ἀπόφασις	425a19	négation, proposition négative	negation, negative proposition	القضية السلبية السلب
75	ἅπτος	434b12	tangible	tangible	ملموس
76	ἅπτεσθαι	434b16	être en contact	come into contact	التماس
77	ἄργυρος χυτός	406b19	vif-argent (mercure)	quick silver	الزئبق
78	ἁρμονικοὺς ἀριθμούς	406b29	nombres harmoniques	harmonical ratios	الأعداد المتناسبة
79	ἁρμονία	408a6	harmonie, accord	harmony	الائتلاف
80	ἓν ἀριθμῷ	415b5	un numériquement	numerically one	واحد بالعدد
81	ἀριθμός	402a22	nombre	number	العدد
82	ἀρτηρία	420b29	trachée-artère	wind-pipe	القصبة الهوائية
83	ἀρχή	402a6	principe, commencement	ultimate principle	المبدأ
84	ἀσπάλαξ	525a11	taupe	mole	الخلد
85	ἀσπίς	423b15	bouclier	shield	الدرع
86	ἀστήρ	405b1	étoile	star	النجم
87	ἀσύμμετρος	430a31	incommensurable	incommensurable	ما لايقاس
88	ἄσφαλτος	421b24	bitume	asphalt	القار
89	ἀσώματος	404b31	incorporel	incorporeal	لاجسمانى
90	ἀτελής	425a10	non incomplet	fully developed	غير ناقص

91	τὸ ἄτομον εἶδος	414b27	l'espèce indivisible	irreductible species	نوع الأنواع
92	ἄτομος	404a2	atome	atom	الذرة
93	αὔξησις	413a25	accroissement quantitatif	growth	الزيادة
94	αὐστηρὸς	421a30	irritant	irritant	لاذع
95	ὁ αὐτός, τὸ αὐτό	406b15	identique, même	itself, same	هو ؛ نفسه
96	ἀφαιρέσει ὄντων	429b18	êtres abstraits	abstractions of mathematics	المجردات
97	ἀφαίρεσις	403b15	retranchement, abstraction	abstraction	التجريد
98	ἁφή	413b6	le toucher, le contact	touch	اللمس ، التماس
99	ἄφωνος	421a4	aphone	voiceless	لا صوت له
100	ἀχώριστος	403a15	inséparable	inseparable	لا مفارق
101	ἄψοφος	418b27	silencieux	soundless	لا صوت له
102	ἄψυχος	403b26	inanimé	inanimate	غير المتنفس

β

103	βάθος	404b20	profondeur	depth	العمق
104	βαρὺς	420a29	grave (son)	grave	غليظ
105	βελόνη	420a24	aiguille	pin	الإبرة
106	βήξ	420b33	toux	cough	السعال
107	βίᾳ	406a23	par contrainte	by force	بالقسر ؛ اضطرارية
108	βούλησις	411a28	souhait raisonné, désir volontaire	wish	الشوق الفكري ، إرادة
09	βουλεύεσθαι	431b8	délibérer	deliberate	التروي
10	βραδὺς	420a32	lent	slow	بطيء
11	βροντή	424b11	tonnerre	thunderbolt	الرعد

γ

112	γαῖα	404b13	la terre	earth	الأرض
113	γένεσις	414a23	la génération, le devenir	generation	التوليد
114	γενητός	434b4	engendré	produced by generation	المتولد
115	γεννητικός	416a19	faculté génératrice	reproductive faculty	القوة المولدة
116	γένος	402b3	genre	genus	الجنس
117	γεῦσις	418a13	le goût	taste	الذوق
118	τὸ γευστόν	422a8	le sapide	object of taste	المذاق
119	τὸ γευστικόν	422b15	la faculté gustative	faculty of taste	قوة الذوق
120	γῆ	405b8	la terre	earth	الأرض
121	γινώσκειν	404b9	connaître	to know	عرف
122	τὰ γιγνόμενα	431a3	les faits, les événements	which come into being	الحوادث
123	γλαφυρωτέρως	405a8	plus ingénieux	more neatly	أليق
124	γλυκύς	421a26	doux	sweet	حلو
125	γλῶττα	420b18	langue	tongue	اللسان
126	γνῶσις	402a5	connaissance	acquaintance	المعرفة
127	ἡ γονή	405b3	semence	seed	البزر
128	γραμματική	417a25	grammaire	grammar	النحو
129	γραμμή	402b19	ligne	line	الخط
130	γωνία	402b20	angle	angle	الزاوية

δ

131	δεκτικός	418b27	apte à recevoir, réceptacle	receptive	قابل لـ ... ، محل
132	δέχεσθαι	407b21	recevoir	to receive	قبل
133	διάθεσις	417b15	disposition	state	حال

134	διαίρεσις	402a20	division	division	قسمة — تقسيم
135	διαιρεῖν	417a21	distinguer par analyse	draw a distinction	التحليل
136	διαιρετὸν	411b27	divisible	divisible	قابل للقسمة
137	διαλεκτικῶς	403a2	dialectique	dialectic	جدلياً
138	διάμετρος	430a31	diagonale	diagonal	قطر المربع
139	διανοεῖσθαι	408b3	penser	to think	فكر ، تفكير
140	τὸ διανοητικὸν	414b18	la partie rationnelle, discursive de l'âme	the thinking faculty	القوة الفكرية
141	διάνοια	415a8	pensée discursive	thought	التفكير
142	διαπορεῖν	403b20	poser un problème	to state the problem	وضع المشكله
143	διάστημα	418b25	distance	distance	المساحة
144	δι' αὑτὸ	406b9	pour soi	for its own sake	من أجله
145	τὸ διαφανές	418a30	diaphane	transparent	المشف
146	διαφορὰ	409a20	différence	difference	الفصل ، الفرق
147	διδασκαλία	417b11	enseignement	instruction	التعليم
148	τὸ διερὸν	423a25	le mouillé	the wet	المبتل
149	διορίζειν	402b11	déterminer	to determine	حدد
150	τὸ διότι	413a13	le pourquoi	why	لم : لماذا
151	τὸ διωκτὸν	431b3	ce qu'il faut rechercher	object of pursuit	المطلوب
152	δοκεῖν	402a4	il semble bien	it would seem	يظهر أن
153	δόξα	404b23	opinion	opinion	الظن
154	δριμὺς	421a30	aigre	pungent	حريف : حاذق
155	δυάς	429b20	la dyade, deux	duality, two	الاثنان ، الزوج
156	δύναμις	412a9	puissance	potentiality	القوة
	"	403a27	faculté	faculty	الملكة

ε

157	ἐγγίνεσθαι	408a21	survenir	developped in	يتولد
158	ἐγκρατής	433a7	le tempérant	continent	المعتدل
159	εἴδησις	402a1	connaissance	knowledge	المعرفة
160	εἶδος	412a8	forme	form	الصورة
161	τὸ εἶναι	412b8	l'être	Being	الموجود
162	τὸ εἶναι	408a25	quiddité	quiddity	الماهية
163	τὸ τί ἦν εἶναι	430b28	quiddité	quiddity	الماهية
164	τὸ καθ' ἕκαστον	417b22	l'individuel, l'individu	particular	الشخص ، الفرد
165	ἐκπνεῖν	421a2	expirer	exhaling	الزفير
166	ἔκστασις	406b13	déplacement	displacement	الانتقال
167	ἕλιξ	420a13	spirale	convolution	التجويف
168	ἕλξις	433b25	traction	pulling	الجذب
169	ἔλυτρον	421b29	enveloppe	sheath	الغلاف
170	τὸ ἔμψυχον	404b7	l'animé	animate being	الكائن الحي ، المتنفس
171	ἔναιμος	420b10	animal qui a du sang	animal that has blood	ما له دم
172	ἐναντίον	405b24	le contraire	opposite, contrary	الضد
173	τὸ οὗ ἕνεκα	415b2	le ce pourquoi une chose est la cause finale	final cause	العلة الغائية ، ما من أجله الشيء
174	ἐνέργεια	417a16	l'acte	active operation	الفعل
175	εἷς	404b20	un	one	الواحد
176	ἐντελέχει	402a26	entéléchie	actuality	كمال أول
177	ἐνυπάρχειν	404a14	exister dans, être immanent	contained in	توجد في
178	ἔνυλος	402a26	engagé dans la matière	realised in matter	داخل في الهيولى ، هيولاني

179	ἕξις	417b16	habitus, état	habit	الحالة العادية
180	ἕπεσθαι	406b4	suivre, être la conséquence de	involve the consequence	لازم
81	ἐπιθυμία	414b2	appétit sensible	desire	الشوق
82	τὸ ἐπιθυμητικόν	407a5	l'âme appétitive	sensitive or appetitive soul	النفس الشهوانية
83	ἐπικάλυμμα	422a2	opercule	curtain	الغشاء
84	ἐπίπεδον	404b23	surface	surface	السطح
85	ἐπίστασις	407a33	arrêt	coming to a halt	الوقوف
86	ἐπιστήμη	404b22	science	knowledge	العلم
87	τὸ ἐπιστητον	430a5	le connaissable, l'objet de science	object of knowledge	المعلوم
88	τὸ ἐπιστημονικόν	434a16	faculté intellective	cognitive faculty	القوة العالمة
89	ἐργαζόμενος	416a13	cause opérative	operative cause	العلة الفاعلة
90	ἔργον	434b1	fonction	function	الوظيفة
91	τὸ εὖ	420b20	le bien-être	well-being	الأفضل
92	τὸ εὐθὺ	402b19	le droit	straight	المستقيم
93	εὐπορῆσαι	403b21	résoudre un problème	to solve	حل المشكلة

ζ

94	ζέσις	403a31	ébullition	ferment	الغليان
95	ζητεῖν	402b10	examiner	investigate	فحص
96	ζῷον	404b20	animal	animal	الحيوان

η

97	ἥδεσθαι	431a10	éprouver le plaisir	to feel pleasure	الشعور باللذة
98	ἡδονή	409b16	le plaisir	pleasure	اللذة

199	τὸ ἡδὺ	414b5	l'agréable	which causes pleasure	الملذ
200	ἥδυσμα	414b13	assaisonnement	seasoning	توابل
201	ἡλικία	417b32	adulte	full age	البالغ
202	ἥλιος	419b31	soleil	sun	الشمس
203	ἥμισυς	430b10	la moitié	half	النصف
204	ἠρεμία	406a24	repos	rest	السكون

θ

205	θάρσος	403a7	courage	confidence	الإقدام
206	ὁ Θεός	407b10	Dieu	God	الله
207	θεῖον	421b25	soufre	brime-stone	كبريت
208	θερμός	405b25	le chaud	the hot	الحار
209	θέσις	408a7	position	position	الوضع
210	θεορεῖν	402a7	étudier	to discover	درس
	»	408b24	exercice de la connaissance, de la science	exercise of knowledge	العلم بالفعل
211	θεωρητική δύναμις	413b25	faculté théorétique	speculative faculty	القوة النظرية
212	θηρία	429a6	bêtes	beasts	البهائم
213	τὸ θρεπτικόν	413b5	faculté nutritive	nutritive faculty	القوة الغاذية
214	θρίξ	410b1	poil	hair	الشعر
215	θρύψις	419b23	brisement, émiettement	to disperse	التحطيم
216	θύμον	421b2	thym	thym	الصعتر
217	θυμὸς	414b2	courage, appétit irascible	anger	الغضب

I

218	ἰατρός	403b14	médecin	physician	الطبيب
219	ἰδέα	404b20	idée	idea	مثال (معنى ، فكرة)
220	ἱστορία	402a4	étude	enquiry	الدرس ، الفحص
221	ἴσως	408b29	sans doute	doubtless	لاريب

K

222	καθ' αὑτό	412a7	par soi	in itself	بالذات ، بذاته
223	καθαρός	405a17	pur	pure	صاف ، خالص ، نقي
224	καθόλου	410b26	en général	generally	باطلاق
225	κακός	426b25	mauvais	bad	قبيح
226	τὸ καλόν	402a1	beau	beautiful	حسن
227	καμπύλον	402b19	le courbe	curved	المنحني
228	ὁ κανών	411a6	la règle	carpenter rule	المسطرة
229	κατὰ τὸν λόγον	413a12	logiquement	logically, in the order of thought	عقلا ، حسب العقل
230	κατάφασις	430b27	affirmation, proposition affirmative	affirmative proposition	الموجبة (القضية)
231	κατηγορία	402a25	catégorie	category	المقولة
232	κάτω	406a28	bas	downward	تحت
233	κενόν	419b33	le vide	void	الفضاء ، الخلاء
234	κέρας	4199a5	corne	horn	قرن
235	κινεῖν	406a4	mouvoir	to move	حرك
236	κίνησις	405a12	le mouvement	motion	الحركة
237	τὸ κινοῦν / τὸ κινητικόν	404b28	la cause motrice ou efficiente	causing motion	العلة المحركة ، العلة الفاعلة
38	τὸ κινητικώτατον	404b8	le moteur par excellence	most capable of causing motion	أولى ما يحرك
39	κοῖλος	419b15	concave	hollow	المقعر

240	κοινός	402b8	commun	common	مشترك
241	κοινῇ	416b32	en général	general	بوجه عام
242	κόρη	413a3	pupille	pupil	الحدقة
243	κρᾶσις	407b31	fusion	blending	الامتزاج
244	κρατεῖν	429a19	commander	to rule	يأمر
245	κρίνειν	427a18	juger, discerner	judging	الحكم
246	κρόκος	421b2	safran	saffron	الزعفران
247	κύκλος	406b31	cercle	circle	الدائرة
248	κυκλοφορία	407a6	translation circulaire	circular movement	النقلة الدائرية
249	κύριος	408a6	fondamental, principal	natural	رئيسي

λ

250	λεῖον	419b8	le lisse	smooth	أملس
251	λεπτόν	405a6	le subtil	fine	لطيف
252	τὸ λευκόν	406a18	le blanc	white	الأبيض
253	λιπαρός	420a30	huileux	oily	دهني
254	λογισμός	409b16	raisonnement	reasoning	قوة الاستدلال
255	λόγος	407a25	expression logique	explanation	الدلالة اللفظية
	"	407b32	proportion, loi de mélange	proportion	النسبة
	"	431b1	raisonnement		الاستدلال
256	λύπη	409b17	douleur	pain	الألم
257	λυπεῖσθαι	408b2	s'attrister	to feel pain	تألم
258	λύρα	420b7	lyre	lyre	المزهر

μ

259	μαθήματα	402b19	les sciences mathématiques	mathematics	الرياضيات

260	μάθησις	417a31	discipline scientifique	instruction	النظام
261	μαλακός	422b27	mou	soft	اللين
262	μέγεθος	407a3	grandeur, étendue	magnitude	مقدار
263	μέθη	408b23	ivresse	intoxication	السكر
264	μέθοδος	402a14	recherche, méthode	procedure	المنهج
265	μέλας	422b24	noir	black	أسود
266	μέλι	421b2	miel	honey	عسل
267	μέλος	420b8	le ton, la mélodie	tune	النغمة الموسيقية
268	μέρος	412b1	partie	part	الجزء
269	τὸ μέσον	407a29	le moyen terme, le milieu	middle term, middle	الحد الأوسط ، الوسط
270	μεταβολή	416a33	changement en général	change	التغير
271	τὸ μεταξὺ	419a20	l'intermédiaire	medium	المتوسط
272	μῆκος	404b20	la longueur	lenght	الطول
273	μῆνιγξ	420a14	membrane auditive	the membrane of the tympanum	الصماخ
274	τὸ μικτόν	426b6	le mixte	blend	الممتزج
275	μονάς	409a1	l'unité	unity	الوحدة
276	μορφή	412a8	figure	shape	هيئة ، شكل
277	μυκτήρ	421b16	narine	nostril	المنخر
278	μύρμηξ	419a17	fourmi	ant	النملة

ν

279	νεῖκος	404b15	haine	strife	البغض
280	νεῦρον	410b1	tendon	sinew	الوتر
281	νοεῖν	410a26	penser	to think	تفكير

282	νοήματα	407a8	concepts	thoughts	المعقولات
283	ἡ νόησις	407a7	l'intellection	process of thinking	التعقل
	»	406b25	pensée	thought	التفكير
284	τὸ νοητικόν	415a17	la faculté intellectuelle	cognitive faculty	القوة العاقلة
285	νοητόν	402b16	le pensable, l'intelligible	intelligible object	المعقول
286	νόσος	408b24	maladie	disease	المرض
287	νοῦς	402b13	intellect	mind	العقل

ξ

288	ξανθός	425b2	jaune	yellow	أصفر

ο

289	ὀδμή	424b8	odeur	smell	الرائحة
290	ὁμαλός	420a25	plan	even	مستو
291	ὁμογενής	431a24	homogène	same genus	متجانس
292	ὁμοειδές	411a18	spécifiquement identiques	homogeneous	تطابق وتجانس
293	ὁμοιομερής	411a23		homogeneous	متجانسة الأجزاء
294	τὸ ὅμοιον	404b18	le semblable	like	الشبيه
295	τὸ ὄν	410a13	l'être	Being	الوجود
296	ὀξύ	420a29	aigu	acute	الحاد
297	ὀξεῖα	420a30	acide	acid	حامض
298	ὁρᾶν	425b18	voir en général, considérer	to see	شاهد ، أبصر
299	ὅρασις	412b28	l'acte de vision	seeing	الابصار
300	τὸ ὁρατόν	417b20	le visible	object of sight	المرئى
301	ὄργανον	407b26	instrument, organe	tool, instrument	آلة ، عضو

302	ὀργανικόν	412a29	organisé	possessed of organs	آلى
303	ὀργή	403a30	colère	anger	الغضب
304	ὀρεκτικον	408a13	faculté désirante, appétitive	appetitive faculty	القوة النزوعية
305	τὸ ὀρεκτον	433a17	le désirable	object of appetency	المطلوب ، المنزوع إليه
306	ὄρεξις	411a28	désir	appetency	النزوع
307	ὁρισμός	407a25	définition	definition	الحد
	ὅρος	403a25	»	»	»
308	ὀσμή	411b11	odeur	odour	الرائحة
309	οὐρανός	405b1	ciel	heaven	السماء
310	οὐσία	408b17	essence	essential nature	طبيعة
	»	412a9	substance	substance	الجوهر
311	ὄψις	412b19	la vue	eye-sight	البصر

Π

12	παθητικός	424b14	patient, passif	acted upon, affected	منفعل
13	πάθος	429a7	passion	passion	انفعال
14	τὸ πᾶν	404a26	l'univers, le cosmos	universe	العالم
15	πανσπερμία	404a4	universelle réserve séminale	aggregate of seeds	تجمع البذور
6	πάντῃ	402a10	complètement, en tous les points	everywhere, in every way	كلياً
7	παράλογον	411a14	paralogisme	irrational	بطلان
8	παρουσία	418b16	présence	presence	الحضور
9	πέρας	407a24	limite	limit	الحد
0	πείθεσθαι	428a23	persuader	to persuade	أقنع

321	τὸ περιέχον	404a10	le milieu ambiant	surrounding air	المحيط
322	πήρωμα	415a27	être mutilé, incomplet	defective	مبتور
323	πικρός	421a26	amer	bitter	مرّ
324	πίστις	428a20	conviction	conviction	اعتقاد قوى
325	πλάτος	404b21	largeur	breadth	العرض
326	πληγή	419b10	choc	blow	القرع
327	τὸ πλῆθος	405a2	nombre	number	العدد
328	πνεῦμα	420b20	souffle	breath	التنفس
329	ποίησις	426a2	fabrication, réalisation d'une œuvre extérieure à l'artiste	action, acting	الصنع ، الخلق
330	τὸ ποιητικὸν	430a12	l'agent	agent	الفاعل
331	ποιὸς	402a24	la qualité	quality	الكيف
332	ποσὸν	402a24	la quantité	quantity	الكم
333	τὰ πράγματα	404b18	les choses	things	الأشياء
334	ὁ πρακτικὸς νοῦς	433a14	l'intellect pratique	practical intellect	العقل العملى
335	πρᾶξις	431b10	action	action	العمل
336	πραότης	403a17	douceur	mildness	الوداعة
337	προαίρεσις	406b25	choix	purpose	القصد والاختيار
338	πρότερον	430a21	antérieur	prior	متقدماً
339	πρῶτος	403b16	premier	first	الأول
340	πρώτως	403b29	primitivement	preeminently	أولا
341	πῦρ	404b14	feu	fire	النار
342	πύρινος	435a12	fait de feu	consisted of fire	نارى

σ

343	σάρξ	423a14	chair	flesh	اللحم
344	σαφῆς	419b28	distinctement	distinctly	واضحاً

345	σελήνη	405b1	lune	moon	القمر
346	σιγή	422a23	silence	silence	السكوت
347	σίδηρος	405a21	fer	iron	الحديد
348	σιμόν	429b14	concavité du nez (camus)	snub nosed	أقطس، تجويف الأنف
349	σκληρός	422b27	dur	hard	صلب
350	σκοτεινός	418b29	obscur	dark	المعتم
351	σκότος	418b11	obscurité	darkness	ظلمة
352	στάσις	412b17	repos	rest	السكون
353	στερεός	404b4	le solide	solid	الحجم
354	στερητικαὶ διαθέσεις	417b15	dispositions privatives	negative states	الأحوال العدمية
355	στέρησις	430b21	privation	privation	العدم
356	στιγμή	403a14	le point mathématique	point	النقطة
357	στοιχεῖον	404b11	élément	element	عنصر (اسطقس)
358	στόμα	412b3	bouche	mouth	الفم
359	στοργή	404b15	amour	love	المحبة ، الحب
360	στρυφνός	422b13	astringent	astringent	قابض
361	συλλογισμός	407a34	syllogisme	syllogism	القياس
362	συμβαίνειν	413b20	arriver, se produire	to happen	حدث
	»	402b26	suivre logiquement, entraîner	to lead to	يلزم عن ، يؤدى إلى
363	κατὰ συμβεβηκός	402a15	par accident	indirectly	عرضاً
364	συμβεβηκότα	402b26	propriétés	attributes	الصفات
365	συμπλέκειν	406b28	entrelacé	interwoven	متداخلة
366	τὸ συμπέρασμα	407a27	conclusion (d'un syllogisme)	conclusion	النتيجة
367	συμπλοκή	428a25	combinaison	complex	المركب

368	σύναιτιον	416a14	cause adjuvante	joint cause	علة مصاحبة
369	συγγενὲς	408b4	homogène	same kind	مجانس
370	τὸ συνεχές	407a7	continu	continuous	متصل
371	σύνθεσις	407b31	composition	combining	التركيب
372	τὸ σύνολον	409b31	le composé concret	the compound	المركب
373	σφαῖρα	403a14	sphère	sphere	الكرة
374	σχῆμα	405a11	forme	shape	الشكل (الهيئة)
375	σῶμα	434b12	corps	body	الجسم
376	σωματικός	408a2	corporel	bodily	جسماني
377	σωρός	419b24	tas, agrégat	heap	الكوم
	Τ				
378	τάχος	420a33	vitesse	rapidity	السرعة
379	ταχὺς	420a32	rapide	rapid	سريع
380	τέκτων	303b13	charpentier	carpenter	النجار
381	τέλος	415b17	fin	end	الغاية
382	τέλειος	415a27	achevé	perfect	كامل
383	τετραγωνισμός	413a17	quadrature	quadrature	التربيع
384	τὸ τί ἦν εἶναι	430b28	quiddité	what, quiddity	الماهية
385	τόδε τι	410a14	la substance (singulière)	the particular thing	الشخص
386	τεχνίτης	303b13	artisan	expert	الصانع الحاذق
387	τόνος	424a32	ton	pitch	المقام
388	τόπος	406a16	lieu	space	المكان
389	τρέφειν	416a30	nourrir	to nourish	غذى
390	τροφή	416a10	nourriture	nourishment	الغذاء
391	τύχη	407b19	hasard	at random (chance)	مصادفة ، اتفاق

υ

392	ὑγρός	414b12	humide	moist	الرطب
393	ὑγίεια	414a9	santé	health	الصحة
394	ὕδωρ	418b6	l'eau	water	الماء
395	ὕλη	403b1	matière	matter	الهيولى
396	ὑπάρχειν	406a20	appartenir à soi	to belong	توجد في
397	ὑποκείμενον	412a19	substrat	subject, substratum	الحامل
398	ὑπολαμβάνει	4299a2	concevoir	to conceive	تدرك
399	ὑπόληψις	427b16	croyance	belief	اعتقاد
400	ὕστερον	402b8	le postérieur	posterior	بعد

φ

401	τὸ φαινόμενον	433a28	apparent	apparent	الظاهر
402	τὰ φαινόμενα	427b3	apparences	presentation of the senses	الظواهر
403	φαντασία	403a8	imagination	the imagination	المخيلة ، التخيل
404	φάντασμα	428a1	image	image	الخيال
105	τὸ φανταστικόν	432a31	la partie imaginative	imagination	الجزء المتخيل
06	φάρυγξ	420b23	larynx	larynx	الحنجرة
07	φάσις	430b26	assertion	proposition	القضية ، القول
08	τὸ φευκτικόν	431a13	faculté d'aversion	faculty of avoidance	قوة الهرب
09	φθίσις	406a13	diminution	diminution	النقصان
10	φθορά	403b4	destruction	harm	الفساد
11	φιλία	408a22	amitié	love	الوئام ، المحبة
12	φόβος	403a17	crainte	fear	الخوف
13	φορά	406a13	translation	locomotion	النقلة
14	φρόνησις	404b5	prudence	intelligence	البصر

415	φρόνησις	427b25	intelligence	intelligence	العقل
416	φρονεῖν	417b8	penser	to think	يفكر
417	τὰ φυόμενα	413a25	les plantes	plants	النبات
418	φύσις	402a7	nature	nature	الطبيعة
419	τὰ φυτά	410b23	plantes	plants	النبات
420	φυγή	431a12	fuite	avoidance	الهرب
421	φυσιολογεῖν	406b26	explication physique	explanation on physical grounds	تفسير طبيعي
422	φωνή	420a5	voix	voice	النغمة
423	φῶς	418b2	lumière	light	الضوء
	Χ				
424	χαλεπός	402b10	difficile	difficult	عسير
425	χαλκός	419b7	bronze	bronze	البرنز
426	χείρ	419b26	main	hand	اليد
427	χρόνος	430b20	le temps	time	الزمان
428	χρυσός	424a20	or	gold	الذهب
429	χρῶμα	414b10	la couleur	colour	اللون
430	χυμός	414b11	la saveur	flavour	الطعم
431	χωρίς	430b11	séparément	separately	مفارقا ، مباينا
432	χωριστός	413a4	séparé (du sensible)	separated	منفصل ، مفارق
	Ψ				
433	τὸ ψαθυρός	419b35	friabilité	tendency to disperse	قبول الانتشار
434	ψάμμος	419b24	sable	sand	الرمل
435	ψεῦδος	428b17	faux	false	غلط ، خطأ
436	ψόφησις	426a1	résonnance	resonance	الرنين
437	ψόφος	414b10	le son	sound	الصوت
438	ψοφετικόν	420a3	sonore	resonant	المصوت
439	ψυχή	403a28	l'âme	soul	النفس
440	ψυχρός	405b25	le froid	cold	البارد

(تشير هذه الأرقام إلى أرقام المعجم السابق اليوناني العربي)

الإشـــــراف اللغـــــوى : حسام عبد العزيز

الإشـــــراف الفـــــنى : حـســن كـامـــل

التصميم الأساسى للغلاف : أســامــة العــبــد

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة



يعد كتاب "النفس" لأرسطو واحدا من أهم مؤلفاته على الإطلاق؛ فهو يمثل بالنسبة للفلسفة والعلوم الأرسطية واسطة عقد لها جميعا، فدراسات أرسطو فى علوم الحياة وعلوم الإنسان تعتمد عليه اعتمادا كبيرا، فهو يمثل بالنسبة لعلوم الحياة ما يمثله كتاب "الطبيعة" فى العلوم الطبيعية فضلا عن أن نتائج دراسة أرسطو للنفس وقواها فيه لعبت الدور الأهم فى فهم طبيعة الإنسان وتميزه عن بقية الأنواع الحيوانية، كما لعبت الدور الأهم فى نظرية المعرفة الأرسطية وبيان قوى الإنسان المعرفية ودور كل واحدة منها وخاصة الحواس والعقل بشقيه الاستدلالى والحدسى، ولا يمكن إغفال الأثر الكبير لهذا الكتاب على دراسات أرسطو الأخلاقية؛ إذ إن مَلكة الأخلاق عن الإنسان ومنبع الفضيلة لديه تبدأ بتحكم القوة العاقلة وتوجيهها لقوى النفس الأخرى، فلا فضيلة لدى الإنسان إلا حينما تنمو القوة العاقلة لديه، فتدرك بالحدس المبادئ الأخلاقية التى يمكن بمقتضاها توجيه السلوك الإنسانى نحو الطريق المستقيم، فالفضيلة بشقيها الأخلاقى العملى والتأملى الفلسفى أساسها العقل، فالعقل إذن هو القوة المميزة للإنسان، وهو أعلى قوى النفس الإنسانية تأثيرا فى حياته؛ أخلاقية كانت أو سياسية أو معرفية.

تصميم الغلاف: نسرين كشك